felsefe



Pierre Hadot

RUHANİ ALIŞTIRMALAR VE ANTİK FELSEFE



pinhan

Pierre Hadot

Ruhani Alıştırmalar
ve
Antik Felsefe

Çeviren: **Kübra Gürkan**



PIERRE HADOT, filozof, filolog ve antik felsefe tarihi uzmanı. 1922 yılında Paris'te doğdu. Çocukluğu Reims'de son derece dindar Katolik bir ailenin içinde geçti. Felsefe ve teoloji eğitimi aldıktan sonra 1942 yılında papazlık görevine getirildi. 1952 yılında papazlığı bırakarak kiliseyle bağlantılarını kesti. 1947 yılında Paris'te lisans ve yüksek eğitimini tamamladı. Daha sonra, Fransa'da birçok akademik ödüle layık görülecek olan, Marius Victorinus ve Porphyre üzerine doktora çalışmasına başladı. 1964'e kadar CNRS'de çeşitli araştırma ve öğretim görevlerinde bulundu. 1964 ile 1985 yılı arasında EPHE'de Latin patristik dönem çalışmalarını, sonra da Helenistik ve Roma dönemi teoloji ve mistik üzerine çalışmalarını yönetti. 1982 yılında Michel Foucault'nun inisiyatifiyle College de France'a seçildi. 1990 yılında aktif öğretim hayatını bıraktı, fakat konferansları ve yazdığı kitaplarıyla entelektüel yaşamına devam etti. Pierre Hadot 24 Nisan 2010'da hayatını kaybetti. Hadot'nun çalışmaları iki kulvarda ilerlemiştir; bir yandan son derece uzmanlık gerektiren antik metin edisyon kritikleri ve çevirileri yaparken, diğer yandan antik dönem felsefi yaşam üzerine oldukça yenilikçi eserler kaleme almıştır. Filozofların oluşturduğu topluluklar, felsefi yaşam biçimlerinin farklı özellikleri, felsefi yaşantının politik yaşantı üzerindeki etkilerini, felsefeci olanlarla olmayanlar arasındaki ilişkileri büyük bir titizlikle incelemiştir. Bu bahiste özellikle antik dönemdeki felsefi "ruhani alıştırmalar" kavramını ön plana çıkartmış ve o dönemden çağdaş insanın kendisi için ne bulabileceği üzerine düşünmüştür.

KÜBRA GÜRKAN, 1986'da İzmir'de doğdu. 2010 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Fransız Başkonsolosluğu bursu ile Sorbonne – Paris IV Üniversitesi'nde Jacqueline Lichtenstein yönetiminde "Kandinsky ve Sanat Eserinde *Ontophanie*" üzerine yaptığı felsefe yüksek lisansını estetik alanında tamamladı. Şu anda Sorbonne – Paris IV Üniversitesi Centre Leon Robin'de (CNRS)Anca Vasiliu yönetiminde "Visibilite de l'lnvisible. La vision chez Plotin" başlıklı bir doktora tezi yazmaktadır.

PiNHAN YAYINCILIK
Sertifika No: 20913

Pierre Hadot
Exercices spirituels et philosophie antique

Yayım Yönetmeni: Niyazi Zorlu

Birinci Basım: Haziran 2012
Son Okuma: Nuriye Bilici
Kapak Resmi: Sabine Boehl, *Roma III*, 2010.
Dizgi: Meltem Çağlayan

Kataloglama Bilgisi:
Pierre Hadot
Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe

1. Felsefe
2. Felsefe Tarihi

Pinhan Yayıncılık: 31
Felsefe Dizisi: 10

ISBN 978-605-5302-10-8

GİRİŞ

Arnold I. Davidson

(Chicago Üniversitesinde felsefe profesörü,

Paris VII Üniversitesi Çağdaş Düşünce Enstitüsü Konseyi üyesi.)

Michel Foucault'nun bana ilk defa Pierre Hadot'dan bahsettiği anı çok iyi hatırlıyorum. O sırada ne kadar hevesli olduğunu görmüş olsam bile, kendisine hiç de antik felsefe uzmanı olmadığımı ve bu alanda macera aramadığımı söyledim. Pierre Hadot’yu okumaya oldukça geç, Michel Foucault’nun ölümünden sonra başladım. Anında altüst olmuştum, yalnızca filolojik ve tarihsel açıdan kusursuz bir bilginin meyvesi olan metin yorumlarının kesinliği ve açıklığıyla değil, bilhassa denemelerinde ve kitaplarında satır aralarında rastladığım felsefe görüşü ile. Pierre Hadot’nun çağımızın en büyük antik düşünce tarihçilerinden biri olduğu kuşku götürmez; en azından büyük bir filozof olduğu da. Buna ikna olmak için eserinin tümünü incelemek yeterlidir. Bu kitap, *Exercices spirituels etphilosophie antique*, daha şimdiden bir klasiktir ve diğer tüm hakiki klasikler gibi güncelliğini muhafaza etmektedir.

P. Hadot’nun ruhani alıştırmalar nosyonunu, neden antik felsefe kavramının kılavuzu yaptığını daha iyi açıklamak için nosyonun birkaç açısını aydınlığa kavuşturmak isterim. P. Hadot her zaman, ruhani alıştırmalar nosyonu keşfinin, harfi harfine edebi bir soruna bağlı olduğunu söylerdi: Bazı filozofların görünürdeki tutarsızlıklarını nasıl açıklamalı? Örnek alınacak yeni bir ruhanilik çeşidi aramaktan öte, P. Hadot'nun meydan okumak istediği, antik filozofların sözde tutarsızlığının tarihsel açıdan durağan temasıydı. Onu “Antikçağ felsefi eserlerin, bir sistemi gözler önüne sermek için değil, lakin bir biçimleme [*formation*] etkisi yaratmak için meydana

getirilmiş olduğu fikrine" sevk eden bu araştırmadır: Filozof, belli bir mizaca tabi olmaları için okuyucularının ve dinleyicilerinin zihinlerini çalıştırmalarını sağlar."[1] Demek oluyor ki zihinleri bilgilendirmektense [*informer*] onları biçimlendirmek [*former*], üzerinde ruhani alıştırmaların temellendiği platformdur. O halde P. Hadot'da, metin okumalarının, durmaksızın doğrulanan önemli bir yer tuttuğuna şaşırmayacağız: Okumak, ruhani bir alıştırmadır, ve okumayı öğrenmeliyiz, yani "dertlerimizi bırakmalı, onlardan kurtulmalı, tekrar kendimize gelmeli, ustalık ve özgünlük arayışlarımızı bir yana bırakmalı, sakin bir biçimde düşünmeli, kafamızda ince eleyip sık dokumalı, metinlerin bizimle konuşmasına izin vermeliyiz" ("Ruhani Alıştırmalar"). Bu bakımdan, Hadot'nun "Ruhani alıştırmalar" bölümünü sonuca bağlamak için seçtiği Goethe'nin olağanüstü alıntısı üzerine yoğunlaşacağız: "İnsanlar okumayı öğrenmenin nasıl bir zamana ve çabaya mal olduğunu bilmez. Bunu yapmam kırk iki yılımı aldı, hâlâ da başarıp başarmadığımı söylemeye muktedir değilim" ("Ruhani Alıştırmalar"). Okumak, kendinin bir dönüşümü ve biçimlenmesi faaliyetidir ve P. Hadot'yu takiben ruhani alıştırmaların, varlığımızın belli bir alanıyla sınırlı olmadığını, çok geniş bir kapsamı olduğunu ve günlük yaşamımıza nüfuz ettiğini unutmayacağız.

"Ruhani alıştırmalar" ifadesinde hem "alıştırma" nosyonunu hem de "ruhani" teriminin anlamını göz önünde bulundurmak gerekir. Ruhani alıştırmalar sadece önermesel ve kavramsal düzeyde işlemez. Bize burada önerilen yeni bir metafizik teori değildir, zira ruhani alıştırmalar tam anlamıyla alıştırmalardır, yani bir pratik, bir faaliyet, kendi üzerine bir çalışma, başka bir tabirle bir kendilik çilesidir.[2] Ruhani alıştırmalar, deneyimimizin bir parçasıdır; "deneyimlenmiş"lerdir. Üstelik, P. Hadot "ruhani" kelimesini "dini" ya da "teolojik" anlamda, ruhani alıştırmanın sadece çok ayrı bir tipi olan dini alıştırmalar için kullanmaz. Öyleyse, neden "ruhani" kelimesi? Diğer sıfatları eledikten sonra P. Hadot nihayet bu alıştırmaları "ruhani" olarak nitelendirmeyi tercih etti; gerçekten de, "zihinsel alıştırmalar" veya "ahlaki alıştırmalar", anlamın yoğunluğunu ancak kısmen karşılar – "zihinsel" sözcüğü bu alıştırmaların tüm açılarını kapsamaz ve "ahlaki" bir iyi davranış kuralı olduğuna dair yanlış izlenim verebilir. P. Hadot'nun da açıkça ifade ettiği üzere: "Ruhani" kelimesi bu alıştırmaların yalnızca düşüncenin değil, bireyin tüm ruhsallığının da eseri

olduğunu anlamamıza olanak sağlar.” (“Ruhani alıştırmalar”). İfade böylelikle, düşünceyi, imgelemi, duyumu tıpkı irade gibi kapsar. “Nihayetinde, ruhani alıştırmalar adlandırması en uygun olanıdır, çünkü tüm ruhu işin içine katan alıştırmaların söz konusu olduğunun altını çizer.” (“Antik Ruhani Alıştırmalar ve Hıristiyan Felsefe”). Antik felsefe “ruhani alıştırmadır, çünkü bir yaşam tarzı, bir yaşam biçimi, bir yaşam tercihidir”[3]; yaşam şeklimizi, dünyada olma tarzımızı amaçlayan varoluşsal bir değere sahip olduklarından ötürü bu alıştırmalar, aynı zamanda “varoluşsaldır” diyebilsek bile, dünyada yeni bir yönelimin, bir dönüşümün, kendi kendinin başkalaşımını gerektiren bir yönelimin ayrılmaz bir parçasıdırlar. P. Hadot kavramını, ruhani bir alıştırmanın “varlığın kökten bir başkalaşımı gerçekleştirmeye yönelik bir pratik”[4] olduğunu söyleyerek özetledi.

P. Hadot’nun kuramında, ruhani alıştırmalar fikrinin köktenliliğini ve derinliğini anlamak için felsefi söylem ve felsefenin aslı arasında yaptığı temel ayrımın farkına varmak gerekir. Bu, aslında, ruhani alıştırmaların pratik ve varoluşsal boyutlarını ortaya çıkaran bir ayrımdır. Felsefeye göre söylem ve felsefenin aslı arasındaki stoacı ayrımdan yola çıkarak P. Hadot bu ayrımı, “Antikçağda ‘felsefe' fenomenini daha genel bir biçimde tanımlamak”[5] için kullanabileceğimizi gösterir.

Stoacılara göre, felsefi söylem üç kısma ayrılır: mantık, fizik ve etik; felsefeyi öğretmek söz konusu olduğunda sunmamız gereken, bir mantık teorisi, bir fizik teorisi ve bir etik teorisidir. Lakin stoacılar için –ve, bir manada, diğer antikçağ filozofları için–, bu felsefi söylem felsefenin aslı değildi.[6] Felsefe hiç de üç kısma bölünmüş bir teori değildir; mantığı, fiziği ve etiği *yaşamaktan* ibaret tek bir eylemdir. Artık mantık, yani iyi konuşma ve iyi düşünme teorisi yapmıyor, ama iyi düşünüyor ve iyi konuşuyoruz; artık fiziksel dünya teorisi yapmıyor, ama kozmosu temaşa ediyoruz; artık ahlaki davranış teorisi yapmıyor, ama doğru ve adil davranıyoruz” (“Yaşam Tarzı Olarak Felsefe”). Başka bir tabirle, “felsefe, fiili, somut, yaşanmış alıştırma, mantık, etik ve fizik pratiği idi.”[7] Ve P. Hadot bu fikri şöyle özetler:

> Felsefe üzerine söylemler felsefe değildir [...]. Felsefe teorileri, felsefi yaşamın hizmetindedir [...]. Felsefe kendini, Helenistik ve Romen dönemde, bir yaşam tarzı, bir yaşama sanatı, bir var olma biçimi olarak takdim eder. İşin aslı, en azından Sokrates'ten beri

> antik felsefe bu karaktere sahip idi. Antik felsefe insana bir yaşam sanatı sunar. Bunun aksine modern felsefe kendini, uzmanlara tahsis edilmiş teknik bir dilin inşası olarak takdim eder (“Yaşam Tarzı Olarak Felsefe”).

Antikçağda filozofun esas görevi kavramsal bir sistem inşa etmek ya da gözler önüne sermek değildi; P. Hadot bu sebepten ötürü felsefeyi, öncelikle bir söylem ya da felsefi bir sistem, önermeler sistemi olarak betimleyen antik felsefe tarihçilerini eleştirir. Bunu şöyle ifade eder:

> Felsefi söyleminin, felsefi yaşam ile uyuşumu olmaksızın kendi kendine yetebileceğini hayal eden filozofun maruz kaldığı tehlikeyi aslında tüm ekoller ifşa ettiler [...] Geleneksel olarak, yaşamlarını söylemleriyle bağdaştırmaya çabalamaksızın ve söylemleri, kendi deneyimleri ve kendi yaşamlarından yayılmaksızın, görünüşte felsefi bir söylem geliştirenler, filozoflar tarafından “sofistler” olarak adlandırılırlar [...].{8}

Kesin olarak bu bakımdan; sofistlerin her zaman felsefe için bir tehlike; felsefi söylemi, kendi kendine yeten ve tamamıyla yaşam tercihimizden bağımsız olarak ele alan eğilimlerinin bir tehdit oluşturduklarını söyleyebiliriz.

Son dönemde, P. Hadot, felsefenin esasındaki felsefi söylemin rolü kuramını açıklamaya devam etti. Ona göre söylem, felsefi yaşamdan ayrılmadığı, bu yaşamın ayrılmaz parçası ve söylem, felsefi yaşamın bir alıştırması olduğu takdirde, tamamen meşru ve hatta vazgeçilemezdir. Eğer antikçağ filozofları, felsefeyi felsefi söylem ile özdeşleştirmeyi reddederlerse,

> [...] açıktır ki, filozofun içsel ve dışsal söylemi olmaksızın felsefe de olamaz. Lakin tüm bu filozoflar [...] kendilerini filozof olarak görürler, felsefi bir söylem geliştirdiklerinden değil, felsefi bir biçimde yaşadıklarından. Söylem, felsefi yaşamlarıyla bütünleşir [...]. Onlar için, felsefenin aslı her şeyden öte bir yaşam biçimidir, bir söylem değil.{9}

P. Hadot, “kavramsal içeriğine indirgenmiş” ve “filozofun yaşam biçimiyle her halükarda doğrudan bir bağı olamayan”{10} felsefe tasvirleriyle savaşmak istemektedir. Felsefe, felsefi bir yaşam tarzıyla birleşmiş ve bütünleşmiş olmaksızın felsefi bir söylem halini alırken kökten bir değişikliğe uğrar. Felsefe temel olarak okulda ve üniversitede edinilmiş bir disiplin olmaya başlar ve filozof, Kant'ın ifadesine göre, saf bir kurgudan başkasına ilgi göstermeyen bir “akıl sanatçısı” halini alır. P. Hadot, Kant'ı alıntılayarak:

> Nihayetinde ne zaman başlayacaksın erdemli bir biçimde yaşamaya, diyordu Platon, erdem üzerine dersler dinlediğini söyleyen bir yaşlıya. Söz konusu olan sürekli kurgulamak değildir; tek bir sefer olsa dahi alıştırmaya geçmeyi düşünmek gerek. Ama bugün kendisine öğretilene uygun bir biçimde yaşayanı coşkun addediyoruz.[11]

Bu alıntının bir yankısına P. Hadot'nun sorularında rastlıyoruz:

> İnsana insan olarak en yararlı şey nedir? Dil üzerine mi yoksa varlık ve varlık-olmayan üzerine mi söylev vermek? Dahası, insani bir yaşam sürmeyi öğrenmek değil midir? ("Felsefe Bir Lüks müdür?")

Felsefi yaşamdan ayrı ve otonom sayılan felsefi söylemin bu eleştirisine rağmen, bu söylemin saygınlığını yitirmesinin söz konusu olmadığı açıktır. Ama yine de, çağdaş filozofların çoğunun aksine, söylemin, önermesel ve soyut halinden daha fazla ilgi çeken psikagojik halidir. İşin aslı Pierre Hadot'nun yazılarında, yaşam tercihi ve yaşam tarzı, ruhani alıştırmalar ve psikagojik ve dönüştürücü söylem, felsefe görüşünün üç temel unsurunu oluşturur.

P. Hadot'nun *Ruhani Alıştırmaları*'nın bu yeni baskısı, şimdiye dek bulunması güç ve yayınlanmamış metinler içermektedir. Öncesinde çok tartışılmış bir metin olan "'Kendilik Kültürü' Nosyonu Üzerine Düşünmeler", Michel Foucault ile "yarım kalmış diyaloğa" devam eder. Bu tartışmada P. Hadot özellikle, Foucault'daki "varoluşun estetiği" ve analizinin bir başka ana-fikri olan "kozmik bilinç" arasındaki zıtlığı gözler önüne serer. Fiziğin ruhani alıştırma olarak pratiğine ve bilgelik idealine dayanan kozmik bilinç kavramı, onun düşüncesinin en şaşırtıcı ve en eşsiz yanlarından biri olarak kalır. Kozmik bilincin bu alıştırması yalnızca antikçağ yorumunun başlıca bir unsuru değildir; onun nazarında, kendimizle ve dünyayla olan bağımızı değiştiren güncel bir pratik olarak yer alır.

Thoreau hakkındaki metin bize ruhani alıştırmalar fikrinin, düşünce tarihini; felsefe tarihinin geleneksel tasviri tarafından, genellikle, gölgede bırakılan düşünürlerin felsefi boyutlarını görmemizi sağlamak üzere düşünce tarihini yeniden okuma amacı güden bir yorum mazgalı işlevine bürünebileceğini hatırlatır. Thoreau, ayrıca diğerlerinin arasında Goethe, Michelet, Emerson ve Rilke de böylelikle kendi felsefi boyutlarına yeniden kavuşturulmuşlardır. Hatta Wittgenstein, P. Hadot'nun nazarında başka bir çeşit düşünür halini alır: Felsefe profesörünün ötesinde, bu ifadelerin tam

manasıyla, kendimiz üzerine bir çalışmayı ve dünya görüşümüzün suret değiştirmesini [*transfiguration*] gerektiren bir filozof.

P. Hadot "Bilge ve dünya"da yeniden kozmik bilinçten, üstelik de içinde bulunduğumuz ana yoğunlaşmadan bahsederek, bilge figürünün ve kendi felsefe kavramındaki bilgelik alıştırması rolünün öneminin altını çizer.[{12}] Bilgeliğin bu kuralı, ben ile dünya arasındaki bağın dönüşümünü [*transformation*], "içsel bir değişime uğrama [*mutation*] sayesinde, görme ve yaşama tarzının tamamen değişimi sayesinde" gerçekleştirebilir ve gerçekleştirmelidir ("Bilge ve Dünya"). Estetik algı, P. Hadot'nun da belirttiği üzere, "felsefi algının bir çeşit modeli" ("Bilge ve Dünya"), dikkatin yön değiştirmesi [*conversion*] ve bilgelik alıştırmasının gerektirdiği alışılagelmiş algının dönüşümünün bir modelidir. P. Hadot bize, estetik algının kozmolojik ve varoluşsal olasılıkların kavranmasına yarayan gereçleri sağlar; tıpkı Merleau-Ponty gibi, belli bir estetik görüşte, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmenin yolunu kavrar.

Diğer üç yeni metin, önceden taslağını vermeye çabaladığım nosyonların çerçevesini oluşturur, derinleştirir ve bize felsefe tarihçisi P. Hadot ile filozof P. Hadot arasındaki yakın bağı gösterir. Bu bağın önemini, ondan başka hiç kimse bu kadar iyi açıklayamadı. Felsefe tarihçisinin önemli görevini inceleyerek, sonuca bağlar:

> [Felsefe tarihçisi] filozofa, her zaman felsefe tarihçisinin içinde canlı kalmak zorunda olan filozofa yer bırakmak zorunda kalacaktır. Bu yüce görev kendi kendine genişleyen bir aklı başındalıkla, belirleyici soruyu sormaktan ibaret olacaktır: "Felsefe yapmak nedir?".[{13}]

Ve şimdi bırakalım metin konuşsun.

1993 BASKISINA ÖNSÖZ

Elinizdeki baskı, yıllardır yaptığım yayımlanmış ya da yayımlanmamış, bütün çalışmalarımı bir araya getirmektedir. Lakin alakalı oldukları genel tema, gençliğimden bu yana uğraşlarımın merkezinde yer almaktadır. 1953’te Brüksel *Actes du congres de philosophie*'de yayımlanan ilk makalelerimden biri, daha o zamandan, felsefi, eylemi bir yön değiştirme [conversion] olarak tasvir etmeye uğraşıyordu ve 1939’un tehditkâr yazında, felsefe bakaloryam esnasında hevesle yorumladığım Henri Bergson’dan alıntılanmış deneme konusunu hâlâ hatırlarım: “Felsefe bir sistem inşası değil, lakin ele alınır alınmaz, kişinin kendisine ve çevresine naifçe bakma azmidir”. Bergson’un, akabinde de varoluşçuluğun etkisi altında felsefeyi daima, dünyayı görme ve onda (var) olma tarzının tamamen bir başkalaşımı olarak ele aldım.

1939’da, antik düşünceyi ve özellikle Yunan felsefesinin Latin edebiyatı üzerinde bırakmış olduğu etkiyi inceleyerek hayatımı geçireceğimi tahmin edemezdim. Tam da bu doğrultuda, rastlantının ve kaderimize biçim veren içsel zorunluluğun bu gizemli birleşmesine vakıf oldum. Bu araştırmalarda, antiklerin felsefi eserlerini anlamada karşılaştığımız zorlukların çoğunun genellikle onları yorumlarken yol açtığımız çifte anakronizmden kaynaklandığını saptadım. Zannederiz ki bunlar, pek çok modern eserdeki gibi, verili kavramsal bir içeriği ilgilendiren bilgileri iletmeye yöneliktir ve böylelikle bu eserlerin yazarlarının fikri ve psikolojisi üzerine doğrudan anlaşılır bilgiler elde edebiliriz. Fakat bunlar aslında, genellikle yazarın kendisinin uyguladığı ve okuyucusuna yaptırdığı ruhani alıştırmalardır. Ruhları biçimlendirmeye yöneliktirler. Psikagojik bir değere sahiptirler. Öyleyse her iddia, oluşturmayı hedeflediği etki perspektifinde değerlendirilmelidir, bir bireyin duygularını ve düşüncesini tamı tamına açıklayan bir önerme gibi değil. Böylelikle yöntemsel sonuçlarım felsefi inançlarıma katıldı.

Elinizdeki derlemede bu felsefi ve yöntemsel temalara rastlayacağız. Burada bir araya getirilen pek çok çalışma başlıklarında dahi ruhani alıştırma ile olan alakalarını açıklamaktadır. Lakin diğer çalışmaların da neden bu ciltte yer aldığını hemen anlayacağız. Sokrates'in efsanevi figürü, filozofun bilgeliğe "alışan" [*s'exerce*] figürünün ta kendisidir. Marcus Aurelius, ruhani çalışmalarını oldukça sıkı bir yönteme göre uygulayan bir antikçağ adamıdır. Michelet, tüm hayatı boyunca Marcus Aurelius'un izinde, kendisinde "uyuşum"u gerçekleştirmeye adayan modern bir adamdır. "Geri-dönüş"ün genel fenomeniyle ilgili eskiz, felsefenin nasıl da esas olarak "geri-dönüş", hatta bir kez daha, yaşanmış bir alıştırma olduğunu daha iyi anlamamızı sağlar. *Apophatizm'e*{14} ve mistik deneyime adanmış diğer bir eskiz ise, dilin sınırlarına çarpan felsefi söylemin sorunlarını sezinletmeye yarar, çünkü açıkça, felsefe her türlü ifadeyi aşan bir deneyimdir (ve bu manada Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun da ruhani bir alıştırma olduğunu görüyoruz).

Bu derlemenin basılmasına vesile olan, eski arkadaşım Georges Folliet'ye gönülden teşekkürlerimi sunarım. Bu eseri, yönteminin eşsizliği ve eserlerinin zenginliğiyle bana çok katkıda bulunan Pierre Courcelle'in anısına ithaf ediyorum.

RUHANİ ALIŞTIRMALAR

Ruhani Alıştırmalar

> “Havalanmak her gün! En azından bir saniye, kısa da olsa olur, yeter ki dolu dolu olsun. Her gün bir “ruhani alıştırma” – tek başına ya da kendisi de düzelmek isteyen bir adamın eşliğinde. Ruhani alıştırmalar. Süreden azat olmak. Kendini, kendi tutkularından, gururdan, ismini çevreleyen gürültünün kaşıntısından (ki kimi zaman, kronik bir kötülük gibi seni kaşındırır) arınmaya zorlamak. Dedikodudan kaçmak. Merhametten ve hınçtan yoksun olmak. Bütün özgür insanları sevmek. Kendini aşarak ebedileşmek.
>
> Kendi üzerine bu çaba gereklidir, bu hırs ise makul. Pek çokları, kendilerini militan politikada, sosyal devrim hazırlığında tamamıyla yitirip gidenlerdir. Nadirleri, çok nadirleri ise, devrimi hazırlamak için, kendilerini haysiyetli kılanlardır.”

Son satırları bir yana bırakılırsa, bu metin Marcus Aurelius’un bir benzeri değil midir? G. Friedmann'a{15} aittir ve pek muhtemeldir ki yazar, metni yazarken, bu benzerliğin farkında değildir. Kitabının geri kalanında, başka yerlerde, “nereden kaynak bulacağını”{16} ararken, çağdaş ruhani durumun gerektirdikleriyle uyumlu hiçbir geleneğin (Yahudi, Hıristiyan, Doğu) var olmadığı sonucuna varır. Fakat tuhaf bir biçimde, Greko-Romen antikçağ felsefe geleneğinin değerini sorgulamaz. Halbuki alıntıladığımız birkaç satır, antik geleneğin, her birimizde yaşıyormuşçasına kendinde yaşamaya ne derece bilinçsizce devam ettiğini gösterir.

“Ruhani alıştırmalar”. Bu ifade, çağdaş okuyucuya kısmen yolunu şaşırtır. Öncelikle, bugün “ruhani” kelimesini kullanmak çok da hoş karşılanan bir şey değil. Gene de, bu terimi kullanmaya razı olmak gerekir, çünkü diğer sıfatlar ve olası nitelemeler; “ruhsal”, “ahlaki”, “etik”, “zihinsel”, “düşüncenin”, “ruhun”, vs. tanımlamaya çabaladığımız gerçekliğin tüm açılarını kapsamamaktadır. Pek tabii ki, düşüncenin alıştırmasından bahsedebiliriz, çünkü, bu alıştırmalarda düşünce, bir anlamda maddenin{17} yerini tutar ve kendi kendini değişime uğratmaya çabalar. Lakin “düşünce” kelimesi, imgelemin ve duyumun çok önemli bir biçimde bu alıştırmalara müdahale ettiğini yeteri kadar açık bir şekilde belirtemez. Aynı sebeplerden ötürü, her ne kadar zihinsel yönleri (tanımlama, bölme, akıl yürütme, okuma, araştırma, retorik *amplifikasyon*) büyük rol oynasa da, “zihinsel alıştırmalar”la da yetinemeyiz. “Etik alıştırmalar” oldukça baştan çıkarıcı

bir ifade olacaktır, çünkü, göreceğimiz üzere, bahsi geçen alıştırmalar tutkuların tedavi bilimine büyük ölçüde katkıda bulunmaktadırlar ve yaşamın gidişatıyla alakadardırlar. Oysa, bu alıştırmalar –ki onları G. Friedmann'ın metninden biliyoruz– dünya görüşünün bir dönüşümüne ve kişiliğin bir başkalaşımına tekabül ederler. "Ruhani" kelimesi bu alıştırmaların yalnızca düşüncenin eseri değil, aynı zamanda bireyin tüm ruhsallığının eseri olduklarını anlamamızı sağlar ve özellikle de bu araştırmaların gerçek boyutlarını ifşa eder. Onlar sayesinde birey, nesnel Ruh'un yaşamına erişir, tabiri caizse Bütün'ün perspektifine yerleşir ("Kendini aşarak ebedileşmek").

Eğer gerekirse, bu "ruhani alıştırmalar" ifadesini kabul edelim, diyecektir okuyucumuz. Lakin söz konusu olan Ignatius de Loyola'nın *Exercitia spiritulia'sı* mıdır? Ignatiuscu meditasyonlar ve G. Friedmann'ın programı arasında nasıl bir ilişki var: "Süreden azat olmak [...] kendini aşarak ebedileşmek"? Fazla uzatmayalım; cevabımız, *Exercitia spiritulia*'nın, enginliğini gözler önüne sereceğimiz Greko-Romen geleneğin Hıristiyan bir yorumundan başka bir şey olmadığıdır. Öncelikle, *exercitium spirituale* terimine ve kavramına lgnatius de Loyola'dan çok önce, antik Latin Hıristiyanlığında rastlanır ve Yunan Hıristiyanlığı{18} askesis'ine tekabül eder. Lakin, bu *askesis*, ki bundan anlaşılması gereken çilecilik değil, ruhani alıştırma pratiğidir; antikçağ felsefi geleneğinde de bulunur.{19} Ruhani alıştırma kavramının çağdaş bilinçte, G. Friedmann'ın kanıtladığı üzere, her daim yaşayan anlamını ve kökenini açıklamak için nihayetinde bu sonuncusuna kadar uzanmak gerekir. Elimizdeki çalışma, sadece Greko-Romen antikçağdaki ruhani alıştırmaların varoluşunu çağrıştırmayı değil, her şeyden öte, bu fenomenin tüm değerini ve önemini belirtmeyi ve antik düşüncenin ve felsefenin aslının anlaşılmasına yönelik sonuçları göstermeyi amaçlamaktadır.{20}

I. YAŞAMAYI ÖĞRENMEK

Fenomen, en kolay şekilde felsefenin Helenistik ve Romen ekollerinde gözlemlenir. Örneğin stoacıların beyanı açıktır: Onlar için felsefe, bir “alıştırma”dır.[21] Onların nazarında felsefe, soyut bir teorinin[22] eğitiminden, hatta tefsirinden[23] ibaret değildir; zira bir yaşama sanatına,[24] somut bir tutuma, varoluşun tümünü işin içine katan belirli bir yaşam tarzına dayanır. Felsefi eylem yalnızca bilgi düzeninde değil, “kendi” ve varlık düzeninde de konumlanır. Bu, bizi daha da var eden, daha da iyi kılan bir ilerlemedir. Tüm yaşamı altüst eden, tamamlayanı[25] kişinin varlığını değiştiren bir geri-dönüştür.[26] Bilinçsizlik tarafından gölgelendirilmiş, sıkıntıyla içten içe kemirilmiş hakiki olmayan bir yaşam halinden; insanın, kendilik bilincine, muntazam dünya görüşüne, içsel barış ve özgürlüğe ulaşmış olduğu bir hakiki yaşam haline geçilmesini sağlar.

Tüm felsefi ekollere göre, insan için ıstırabın, düzensizliğin, bilinçsizliğin başlıca sebebi tutkulardır; düzensiz arzular, abartılı korkular. Kaygının hâkimiyeti gerçekten yaşamaktan alıkoyar insanı. Bu yüzden felsefe, öncelikle tutkuların bir tedavi bilimi olarak belirecektir[27] (“Kendini kendi tutkularından arınmaya zorlamak”, diye yazar G. Friedmann). Her ekolün kendi tedavi yolu[28] vardır, lakin hepsi, bu tedavi yolunu, görme biçiminin ve bireyin varlığının derin bir dönüşümüne bağlar. Kısacası ruhani alıştırmalar, bu dönüşümün gerçekleştirilmesini konu alacaktır.

Öncelikle stoacıları ele alalım. Onlara göre, insanların tüm mutsuzlukları elde edecekleri kesin olmayan iyiliklere ulaşmaya ya da bunları muhafaza etmeye ve çoğu zaman kaçınılması imkânsız olan kötülüklerden kaçınmaya çabalamaktan kaynaklanır. Filozof; insanı, elde edebileceği iyiye ulaşabilmesi ve kaçınabileceği kötülükten kaçınabilmesi için eğitir. Elde edebileceğimiz bu iyinin, kaçınabileceğimiz bu kötünün, oldukları gibi olmaları için, sadece insan özgürlüğüne bağımlı olmaları gerekir; yani bunlar iyi ahlak ve kötü ahlaktır. Yalnızca bunlar bize bağımlıdır, gerisi ise bizden bağımsızdır. Yani, bizden bağımsız olan geri kalanı, özgürlüğümüz

dahilinde bulunmayan nedenlerin ve sonuçların zorunlu bir zincirlemesidir. Bizim için farksız olmalıdır; demek oluyor ki bunda bir ayrım gözetmemeli, ama kaderin gerektirdiği üzere tamamen kabullenmeliyiz. Bu, doğanın alanıdır. O halde bu noktada, şeyleri görmenin alışılagelmiş tarzının tamamıyla bir altüst oluşundan bahsedilir. Gerçekliğin "insani" görüşünden, değerlerin tutkulara bağımlı olduğu görüşten, şeylerin her olayı evrensel doğa perspektifine yerleştirmekte olan "doğal" bir görüşüne geçeriz.[29]

Görüşün bu değişimi zordur. Vazgeçilmez içsel dönüşümün yavaş yavaş oluşabilmesi için işte tam da burada ruhani alıştırmalar devreye girmelidir. Bir ruhani alıştırmalar tekniği ya da eğitimi derleyebilecek herhangi bir sistematik incelemeye sahip değiliz.[30] Bu içsel faaliyetin şunu ya da bunu andırıyor olmasına Helenistik ve Romen dönemi yazılarında çok sık rastlanır. Bundan, bu alıştırmaların oldukça iyi bilindikleri, felsefi ekollerin gündelik yaşamın bir parçası, böylelikle de söze dayalı geleneksel bir eğitimin bir parçası olmaları dolayısıyla ima edilmelerinin yeterli olduğu sonucunu varmak gerekir.

İskenderiyeli Philon sayesinde, hiç olmazsa alıştırmaların iki listesine sahibiz. Biri diğeriyle tamamıyla örtüşmüyor, fakat bize Stoacı–Platoncu ilhamın felsefi bir tedavi yolunun olabildiğince eksiksiz bir panoramasını verme onuruna layıklar. Bu listelerden[31] biri sırayla; araştırma (*zetesis*), derinlemesine inceleme (*skepsis*), okuma, dinleme (*akroasis*), dikkat (*prosoche*), kendine hakimiyet (*enkrateia*), farksız şeylere karşı kayıtsızlık. Diğeri[32] ise art arda şöyle isimlendirilir: Okumalar, meditasyonlar (*meletai*), tutku terapileri,[33] iyi olanın hatıraları,[34] kendine hakimiyet (*enkrateia*), görevlerin tamamlanması. Bu listelerin yardımıyla, sırayla şu grupları çalışarak, stoacı ruhani alıştırmaların kısa bir tanımını yapabiliriz: Her şeyden önce dikkat, sonra meditasyonlar ve "iyi olanın hatıraları", ardından okuma, dinleme, araştırma ve derinlemesine inceleme gibi en zihinsel alıştırmalar; sonunda ise kendine hakimiyet, görevlerin tamamlanması, farksız şeylere karşı kayıtsızlık gibi en faal alıştırmalar.

Dikkat (*prosoche*), stoacının temel ruhani tavrıdır.[35] Bu, ardı arkası kesilmeyen bir dikkatlilik ve bir hazır cevaplık, daima uyanık bir kendine hakimiyet, ruhun değişmez bir gerilimidir.[36] Onun sayesinde, filozof her an yapmakta olduğu şeyi bilir ve ister. Ruhun bu dikkatliliği sayesinde

yaşamın temel kuralı, diğer bir deyişle, bize bağımlı olan ve bizden bağımsız olan arasındaki ayrım, sürekli "el altındadır" (*procheiron*). Stoacılığın özünde (tıpkı Epikurosçuluk'ta olduğu gibi) yandaşlarına, son derece yalın ve açık, birkaç kelimeyle formüle edilebilir temel bir ilke sağlamak yatar; ki bu ilkenin özellikle kolayca zihinde kalması, bir refleksin sürekliliği ve güvenirliği ile uygulanabilir olması gerekir: "Bu ilkelerden ne uykunda, ne uyanışında, ne yemek yerken ne içerken ne de insanlarla konuşurken ayrılmalısın".[37] Ruhun bu benzer dikkatliliği; temel kuralın, yaşamın farklı durumlarında uygulanışına ve yaptığımızı daima "tam da sırası gelmişken" yapmaya olanak tanır.[38] Bu dikkatliliği, mevcut ana yoğunlaşma olarak da tanımlayabiliriz: "Her şeyde ve sürekli olarak; mevcut anda başına geleni saygıyla hoş görmek, mevcut insanlara adilane davranmak ve düşüncede kabul edilemez hiçbir şeyi kabul etmemek için, mevcut temsili yöntemli bir biçimde kontrol etmek sana bağlıdır."[39] Mevcut ana dikkat, bir bakıma ruhani alıştırmaların esrarıdır. [Bu mevcut ana dikkat] bizden bağımsız, geçmiş veya gelecek[40] tarafından sürekli uyandırılan tutkudan kurtarır; minnacıklığında daima tahammül edilebilir, daima kontrol edilebilir mevcut kısacık ana yoğunlaştırarak dikkatliliği kolaylaştırır.[41] En nihayetinde de her anın[42] sonsuz değerine dikkatimizi çekerek ve kozmosun evrensel yasası perspektifinde, varoluşun her anını bize kabul ettirerek bilincimizi, kozmik bilince açar.

Dikkat (*prosoche*), ansızın yönlendirilmiş sorulara olduğu gibi olaylara da derhal cevap vermemizi sağlar.[43] Bunun için, temel ilkelerin daima "el altında" (*procheiron*)[44] olmaları gerekmektedir. Söz konusu olan, düşünce aracılığıyla, yaşamın çeşitli koşullarına uyguladığımız yaşam kuralını (*kanon*)[45] benimsemektir; tıpkı alıştırmalar aracılığıyla, özel durumlara uygulayarak uyduğumuz bir gramer veya aritmetik kuralının olması gibi. Fakat burada bahsi geçen basit bir bilme değildir, kişiliğin dönüşümü söz konusudur. İmgelem ve duygulanım, düşünce alıştırmasıyla bağdaşmış olmalıdır. Retoriğin tüm psikagojik araçları, tüm *amplifikasyon*[46] yöntemleri burada seferber edilmelidir. Söz konusu olan, yaşama dair kuralı, en canlı, en somut biçimde, kendi kendine biçimlendirmektir; temel kuralın ışığında görülmüş yaşamın olaylarını "gözler önüne sermek"[47] gerekir. İşte yaşam kuralının anımsama (mneme)[48] ve meditasyon (*melete*)[49] alıştırması böyledir.

Meditasyonun[50] bu alıştırması, beklenmedik ve belki de dramatik bir koşul ortaya çıktığı anda hazır olmaya olanak sağlayacaktır. Yaşamın zorluklarını çok önceden (bu, *praemeditio malorum*[51] olacaktır) gözümüzde canlandıracağız: Yoksulluk, ıstırap, ölüm; bizden bağımsız oldukları için kötü olmadıklarını anımsayarak onlarla yüz yüze geleceğiz; vakti gelince, "doğa"nın seyrinin bir parçası olan olayları kabullenmemize yardımcı olacak göze çarpan vecizeleri hafızasına kazıyacağız. Bu vecizeler ve bu cümleler "el altında" olacak. Bunlar, bir korku veya hiddet veya mutsuzluk hareketini durdurmak için zor koşullarda kendi kendimize söyleyeceğimiz ikna edici kanıtlamalar (*epilogismoi*[52]) ya da formüller olacaklar.

Sabahtan itibaren, gün boyunca ne yapmamız gerektiğini önceden sınayacağız ve faaliyetlere yön ve ilham verecek ilkeleri önceden belirleyeceğiz.[53] Akşamları, hataları ya da tamamlanmış ilerlemeleri tespit etmek için yeniden sınayacağız.[54] Rüyaları bile sınayacağız.[55]

Gördüğümüz üzere, meditasyon alıştırması; tutarlı kılmak amacıyla, bize bağlı olan ve bizden bağımsız olan arasındaki, doğa ve özgürlük arasındaki ayrımdan ibaret olan bu basit ve evrensel ilkeden hareketle düzenlemek amacıyla içsel söyleme hakim olmaya çabalar. Kendiyle ya da başkasıyla[56] diyalog yoluyla, hatta yazı[57] yoluyla ilerlemek isteyen, "düşüncelerine sırasıyla kılavuzluk etmeye"[58] ve dünya temsilinin, iç ortamının, hatta dış davranışının da eksiksiz bir dönüşümüne ulaşmaya çabalar. Bu yöntemler sözün telkin edici gücünün muazzam bir bilgisini açığa çıkarır.[59]

Bu meditasyon ve anımsama alıştırması giderilmeyi bekler. Tam da burada, Philon tarafından sıralandırılan kelimenin tam anlamıyla zihinsel alıştırmalarına rastlarız: Okuma, dinleme, araştırma, derinlemesine inceleme. Meditasyon, hâlihazırda oldukça basit bir biçimde, şairlerin ve filozofların cümlelerinin ya da özlü sözlerinin[60] okunmasıyla beslenecektir. Fakat okuma, tam anlamıyla felsefi metinlerin, ekollerin hocaları tarafından kaleme alınmış eserlerin açıklaması da olabilecektir. Ve bir profesör tarafından verilen felsefi eğitim kapsamında gerçekleştirilebilecek ya da yorumlanabilecektir.[61] Bu eğitim sayesinde, kurgusal bütün yapı temel kuralı destekler ve doğrular; özeti olduğu fiziksel ve mantıksal tüm araştırmalar açıklıkla çalışılabilecektir.[62] Öyleyse, "araştırma" ve "derinlemesine inceleme" bu eğitimin seferber edilmesi

olacaktır. Örneğin, nesneleri ve olayları “fiziksel” bir perspektifte açıklamaya, bunları kozmik Bütün’ün içinde bulundukları gibi görmeye alışacağız.”[63] Ya da bunları, indirgenebilecekleri unsurları tanımak için ayıracağız.[64]

Ve sıra nihayet alışkanlıklar yaratmaya yönelik pratik alıştırmalar gelecek. Bazıları hâlâ, çok “içsel”, bahsettiğimiz düşünce alıştırmalarına çok yakınlardır: Bu, mesela, temel yaşam kuralının uygulamasından başka bir şey olmayan, farksız şeylere kayıtsızlıktır.[65] Diğerleri pratik davranışlar varsayarlar; kendine hâkimiyet, toplumsal hayatın gereklerini yerine getirmek. Burada G. Friedmann’ın terimlerine rastlıyoruz: “Kendini kendi tutkularından, gururdan, ismini çevreleyen gürültünün kaşıntısından ... arınmaya zorlamak. Dedikodudan kaçmak. Acımadan ve hınçtan yoksun olmak. Bütün özgür insanları sevmek.” Plutarkhos’ta bu alıştırmalarla ilintili oldukça çok sayıda kitaplar bulunmaktadır: *Ruhun Sakinliği Üzerine, Kardeş Sevgisi Üzerine*, *Çocuk Sevgisi Üzerine, Gevezelik Üzerine, Meraklılık Üzerine*, *Mal Mülk Sevdası Üzerine*, *Utanmazlık Üzerine, Kıskançlık ve Nefret üzerine*. Seneca da bu tarzda eserler verdi: *Hiddet Üzerine, Lütuflar Üzerine*, *Ruhun Sakinliği Üzerine, Aylaklık Üzerine*. Oldukça basit bir ilke, bu tarz alıştırmalarda her daim öğütlenmiştir: Yavaş yavaş sabit ve sağlam bir alışkanlık edinmeye alışmaya [s’*exercer*] en basit şeylerde başlamak.[66]

Stoacı için, felsefe yapmak “yaşamaya” alışmak demektir, yani, bilinçli bir biçimde ve özgürce yaşamak: Akıl tarafından canlandırılmış bir kozmosun parçası olarak kendini tanımak için bireyselliğin sınırlarını aşarak, bilinçli bir biçimde; bize bağımlı olandan başka bir şeye bağlanmamak –akla uygun doğru davranış– için bizden bağımsız olan ve bizden kaçan şeyi arzulamayı yok sayarak, özgürce.

Stoacılık gibi ruhun dikkatliliğini, enerjisini, gerilimini gerektiren bir felsefenin özünde ruhani alıştırmalara dayandığını gayet iyi anlıyoruz. Ama, alışılageldiği üzere bir zevk felsefesi olarak düşünülen Epikurosçuluğun, stoacılıkta da olduğu gibi, ruhani alıştırmalardan başka bir şey olmayan belli başlı pratiklere oldukça geniş bir yer ayırdığını saptamak bizi hayrete düşürecektir belki de. Stoacılarda olduğu gibi, Epikuros’a göre de felsefe, bir sağaltım yoludur: “Tek uğraşımız,

iyileşmemiz olmalıdır.”[67] Lakin bu sefer iyileşme, ruhu, yaşamın kaygılarından var olmanın yalın sevincine geri getirmeye dayanmaktadır. İnsanların mutsuzluğu, korkmamaları gereken şeylerden korkuyor ve ulaşılması imkânsız ve arzulanması gereksiz olan şeyleri arzuluyor olmalarından kaynaklanır. Yaşamları, doğrulanmamış korkular ve tatminsiz arzular peşinde tükenip gider. Öyleyse, hakiki tek hazdan, (var) olma hazzından yoksundurlar. Bu nedenle, Epikurosçu fizik; tanrıların, dünyanın gidişatında hiçbir etkilerinin olmadığını ve nihai yok oluş olan ölümün, yaşamın bir parçası olmadığını göstererek korkudan azat edecektir.[68] Epikurosçu etik, hem doğal hem zorunlu arzular, doğal olup da zorunlu olmayan arzular ve ne doğal ne de zorunlu olmayan arzular arasında ayrım yaparak doyumsuz arzulardan azat eder. İlk arzuların tatmini, sonunculardan ve muhtemelen ikincilerden el ayak çekme; sıkıntı yokluğunu[69] sağlamaya ve var olmanın refahını görünür kılmaya yetecektir: “Tenin haykırışları bunlardır: ‘acıkmamak’, ‘susamamak’, ‘üşümemek’. Bu durumun ve umuda sahip olmanın tadını çıkaran biri, mutlulukta Zeus’la boy ölçüşebilir.[70] Var olanlara karşı Epikurosçu saygı diye adlandırabileceğimiz şeyi aydınlatan minnettarlığın neredeyse hiç beklenmedik duygusunun kaynağıdır bu: “Zorunlu şeylere ulaşmayı kolaylaştıran ve ulaşması zor olan şeyleri zorunlu kılmayan Ermiş Doğa’ya sunulsun minnetler.”[71]

Öyleyse, ruhun iyileşmesini başarmak için ruhani alıştırmalar zorunlu olacaktır. Stoacılardaki gibi, temel öğretileri “el altında” bulundurmamızı sağlayacak özetleri ya da kısa cümleleri “gece gündüz” düşüneceğiz ve özümseyeceğiz.[72] Tıpkı meşhur *tetrapharmakon*, dört-katlı ilaç gibi: “Tanrılar korkmak için değil; ölüm ise risksiz; iyi, elde edilmesi kolay; kötü, katlanması kolaydır.”[73] Epikuros aforizmalarını derlemenin verimliliği, meditasyonun[74] ruhani alıştırmasının gerekliliğine yanıt niteliğindedir. Fakat, Stoacılarda olduğu gibi, ekol kurucularının öğretisel risalelerin araştırması da meditasyonu beslemeye, temel bir sezgi ile ruhu doldurmaya yönelik bir alıştırma olacaktır. Fizik üzerine çalışma, özellikle önemli bir ruhani alıştırmadır: Göksel fenomenlerin bilgisinin, ruhun dinginliğinden ve kesin bir güvenden başka bir sonu –bu aynı zamanda, bütün araştırmaların amacı da olduğu için– olmadığına ikna olmak gerekir.[75] Fiziksel dünyanın temaşası, sonsuzun imgelemi, Epikuros fiziğinin bu

temel unsurları, şeyleri görme tarzının (kapalı evren sonsuza yayılır) tamamıyla bir değişimine ve yegâne niteliğin eşsiz bir ruhani hazzına yol açar. “Çöker dünyanın alevli surları, evrenin oluştuğunu görürüm sonsuz boşlukta. [...] Bu görüntüler karşısında dolarım tanrısal bir mutlulukla, titretici bir korkuyla ilahi zevk, bir ürperti; senin gücünle (yani Epikuros’unki) doğanın, kalkar örtüleri, tüm ayrıntılarıyla serilir gözlerimin önüne.”[{76}]

Meditasyon, ister basit ister karmaşık olsun, Epikurosçu tek ruhani alıştırma değildir. Ruhu iyileştirmek için, Stoacıların istediği gibi, onu gerilmeye alıştırmak değil, aksine gevşemeye alıştırmak gerekir. Talihsizlikleri, tahammül etmeye hazırlanmak için önceden resmetmek yerine, düşüncemizi acı veren şeylerin görüntüsünden ayırmak ve bakışlarımızı hazlara sabitlemek gerekir. Geçmişin hazlarının hatırasını yeniden yaşamak ve şimdinin bu hazlarının ne denli yoğun ve hoş olduğunu anımsayarak şimdinin hazlarının zevkine varmak gerekir.[{77}] Burada, oldukça iyi belirlenmiş bir ruhani alıştırma vardır: Ahlaki özgürlüğünü her an korumak için hazır olmaya çabalayan Stoacının süregelen dikkatliliği değil; bunun yerine, dinginliğin ve sükûnetin, doğaya ve yaşama[{78}] karşı derin bir minnettarlığın[{79}] –ki, eğer bunları bulmayı bilirsek, bize bitmek tükenmek bilmeyen haz ve neşe sunarlar– daima yenilenmiş ve kesin olarak kararlaştırılmış tercihi. Hatta, mevcut anda yaşamaya çabalamaya dayanan ruhani alıştırma, Stoacılarda ve Epikurosçularda oldukça farklıdır. Birincilerde, alıştırma, ruhun gerilimine, ahlaki bilincin devamlı dikkatliliğine; ikincilerde ise, bir kez daha dinginliğe ve sükûnete davettir. Gelecek uğruna bizi kıvrandıran kaygı, var olmanın basit olgusunun eşsiz değerini bizden saklar: “Bir defa doğduk, ikinci defasına izin yok! Öyleyse tüm ebediyet için, artık olmayacak olmamız zorunludur; ama sen, yarının efendisi olmayan sen, gene de mutluluğunu yarına bırak. Bununla birlikte, yaşam bu mühlette boşuna yitip gider ve her birimiz kaygılardan bezmiş ölürüz.”[{80}] Horatius’un meşhur dizesidir: *Carpe diem.* “Biz konuşurken, kıskanç zaman kaçıp gider. Bugünü yakala, yarına ise bel bağlama!”[{81}] Nihayetinde, Epikurosçularda, hazzın ta kendisi ruhani alıştırmadır: doğanın temaşasının zihinsel hazzı, geçmiş ve şimdiki hazzın düşüncesi, nihayetinde de dostluğun hazzı. Epikurosçu cemaatte, dostluğun[{82}] da neşeli ve dingin bir atmosferde tamamlanan kendi ruhani alıştırmaları

vardır: bilinç sınanmasıyla[83] ilgili olarak, hataları[84] kamusal itirafı, karşılıklı ıslah. Ama özellikle de dostluğun kendisi bir çeşit mükemmel ruhani alıştırmadır: “Her kişi, içinde kalplerin yeşerdiği atmosferi yaratmaya yönelmek zorundaydı. Her şeyden önce, amaç mutlu olmaktı ve karşılıklı şefkat, birinin diğerine dayanmasını sağlayan güven bu mutluluğa her şeyden çok katkıda bulunuyordu.”[85]

II. DİYALOG KURMAYI ÖĞRENMEK

Ruhani alıştırmalar pratiği, büyük olasılıkla çok eski zamanlara[86] dayanan geleneklerde kök salar. Lakin, bu pratik, Batı bilincinde su yüzüne çıkaran Sokrates figürüdür, çünkü bu figür ahlaki bilinci uyandıracak olan canlı bir çağrı olmuştur ve olarak da kalır.[87] Bu çağrının, belirli bir diyalog biçiminde tutunmuş olması oldukça dikkat çekicidir.

"Sokratesçi"[88] diyalogda ortaya konan asıl soru *neden bahsettiğimiz* değil, *kimin* konuştuğudur: "Sokrates'in yakınında olan ve onunla diyaloğa giren herhangi birinin, her ne kadar onunla alelade bir şey hakkında konuşmaya başlayan kendisi de olsa iddialarla sürüklenerek her türlü dolambaca sapmak durumunda kalacağı kesindir, ta ki hem içinde bulunduğu bu anın hem de geçmişte yaşamış olduğu hayatın hesabını kendine vermek zorunda kalıncaya kadar. Bir kez buraya kadar gelindi mi Sokrates bu kişinin, kendisini güzelce ve tamamıyla ince eleyip sık dokumadan gitmesine izin vermeyecektir... Yapmış ya da şu an yapmakta olduğumuz pek de iyi olmayan şeyleri, birinin bana hatırlatmasında hiçbir kötülük görmüyorum. Bu eleştiriden kaçmayan kişi, bundan sonraki hayatında mutlaka daha da ihtiyatlı olacaktır."[89] "Sokratesçi" diyalogda, Sokrates'in muhatabı hiçbir şey öğrenmez ve Sokrates'in de ona herhangi bir şey öğretmek gibi bir niyeti yoktur; dinlemek isteyenlere, aslında bildiği tek bir şey olduğunu, onun da hiçbir şey bilmediği olduğunu"[90] tekrar eder durur. Lakin Sokrates, yorulmak bilmez bir atsineği[91] gibi, kendilerini sorgulamalarına neden olan, kendilerine dikkat etmelerine, kendileri için kaygılanmalarına[92] yol açan sorular sorarak muhataplarını canlarından bezdirir: "Ne! Sen ki, dostum, Atinalısın, dünyanın en büyük kudretiyle, bilgeliğiyle ünlü şehrinin vatandaşı; servetine, şerefine, onuruna bu kadar önem verirken yüzün kızarmazken; hiç durmadan yükseltilmesi gereken bilgeliğin (*phronesis*), hakikatin (*aletheia*), ruhun (*psyche*) için hiç mi tasalanmaz, bunları hiç mi umursamazsın?"[93] Sokrates'in görevi, çağdaşlarını, bilinçlerini sınamaya, içsel ilerlemeleri için tasalanmaya davet

etmekten ibarettir: “Bütün hayatım boyunca, insanların pek çoğunun düşkün olduğu şeyler için hiç tasalanmadım: para mevzusu, malın mülkün yönetimi, askerlik rütbeleri, başarılı nutuklar, ve diğer tüm politik komplolar, koalisyonlar, hâkimlikler. Ben bu yola sapmadım [...] ama, kudretimin yettiği ölçüde, her birinizi; –bireysel ve teker teker–, kendinizi olabildiğince mükemmel ve mantıklı kılmak için, *sahip olduklarıyla alakadar olmaktansa kendisiyle ilgilenmeye* ikna etme yoluna baş koydum.”[{94}] Platon’un *Şölen*’indeki Alchibiades, Sokrates ile diyalogun kendi üstünde yarattığı etkiyi şöyle anlatır: “Oysa bu [Marsyas] çok defalar beni öyle hallere düşürdü ki yaşadığım hayatın hiç de yaşanası bir hayat olmadığını düşünür oldum. [...] Bir şeyden yoksun olmamama rağmen hâlâ kendimle ilgilenmediğimi kabul etmek zorunda bırakıyor beni.”[{95}]

Böylece Sokratesçi diyalog, muhataplarını içsel ruhani alıştırmaya, yani bilinç sınanmasına, kendine dikkate, kısacası meşhur bir deyişle “Kendi kendini tanıma’ya davet[{96}] eden, ortaklaşa yapılan bir ruhani alıştırma gibi görünür. Bu formülün kökenindeki anlamı ayırt etmek zor olsa da, şurası açıktır ki, formül, her ruhani alıştırmanın temelini oluşturan bir kendinin kendiyle ilişkisine davet eder. Kendi kendini tanımak, ya kendini bilgin olmayan (yani *sophos* gibi değil de, *philo-sophos* bilgelik yolunda) olarak tanımak, ya da kendini esas varlığında tanımak (yani kendimiz olmayanı kendimizden ayırmak) ya da hakiki ahlaksal halini tanımaktır (yani bilincini sınamak).[{97}]

Başkası ile diyaloğun üstadı Sokrates, Platon ve Aristophanes’in çizdikleri portrede, kendiyle diyaloğun üstadı, yani ruhani alıştırmalar pratiğinin bir üstadı olarak ortaya çıkar. Olağanüstü bir akılsal yoğunlaşmaya muktedir olarak resmedilir. Agathon’un şölenine geç kalır, çünkü “yol boyunca düşüncelere daldığı için arkasında kalmıştır onun”.[{98}] Alchibiades Poteidaia’ya seferi boyunca Sokrates’in tüm gün ve tüm gece “düşüncelerine yoğunlaşmış”[{99}] biçimde ayakta dikildiği hikâyesini anlatır. *Bulutlar*’ında, Aristophanes de bu Sokratesçi pratikleri ima eder gibidir: “Anı düşün ve derinlemesine yoğunlaş; yoğunlaşırken kendi çevreni dolaş. Çıkmaza düşersen eğer, hemen başka bir noktaya koş... Düşünceni sürekli kendine geri getirme, bırak zihnin biraz havalansın, tıpkı ayağına bağlı ipin tuttuğu bir mayısböceği gibi.”[{100}]

Meditasyon –kendisiyle diyaloğun bu pratiği– Sokrates'in müritleri arasında ayrı bir saygınlığa sahipti. Antisthenes'e felsefeden ne yarar sağladığı sorulduğunda: "Kendimle, diye cevaplar, sohbet etmek".[101] Başkasıyla diyalog ve kendiyle diyalog arasındaki bu samimi bağın derin bir anlamı var. Yalnızca, başkasıyla hakiki bir karşılaşmaya muktedir olan kişi, kendisiyle hakiki bir karşılaşmaya muktedirdir; ve tersi de aynen geçerlidir. Diyalog ancak ve ancak, başkası ve kendi karşısında var olma çerçevesinde bir diyalog olabilir. Bu bakış açısından, her ruhani alıştırma; kendi ve diğerleri[102] karşısında hakiki var olma alıştırması olduğu ölçüde, diyalogsaldır.

"Sokratesçi" diyalog ile "Platoncu" diyalog arasındaki sınırı belirlemek imkânsızdır. Yine de Platoncu diyalog ilham açısından daima "Sokratesçi" kalır, çünkü zihinsel ve nihayetinde "ruhani" bir alıştırmadır. "Platoncu" diyaloğun bu karakterinin altını çizmek gerekir.

Platoncu diyaloglar model alıştırmalardır. Modellerdir, çünkü gerçek diyalogların kaydedilen kopyaları değil, ideal bir diyaloğu hayal eden edebi kompozisyonlardır. Özellikle de diyalog oldukları ölçüde alıştırmalardır: Sokrates hakkında, her ruhani alıştırmanın diyalogsal karakterini çoktan gördük. Bir diyalog; yolu, bir soru soran ve bir cevap veren arasındaki devamlı süregelen uzlaşmayla belirtilmiş olan düşüncenin güzergâhıdır. Yöntemi Eristiklerinkiyle çakışan Platon, üstüne basarak şu noktayı vurgular: "Tıpkı senin ve benim gibi, iki arkadaş konuşmaya niyetlendiğinde, daha nazik ve daha diyalektik bir tarz benimsemek gerekir. 'Daha diyalektik', bana öyle geliyor ki, yalnızca doğru cevaplar vermek gerektiğini değil; bunları, muhatabımızın kendisinin de bildiğini farz ettiği cevaplar üzerine temellendirmek gerektiğini ifade etmektedir."[103] Gördüğümüz üzere, muhatabın boyutu işin en önemli noktasıdır. Bu boyut diyaloğun teorik ve dogmatik bir sunum olmasını engeller ve onu somut ve pratik bir alıştırma olmaya zorlar; işin gerçeği, amaç, bir öğreti sunmak değil, muhatabı belirli bir akılsal tutuma sevk etmektir; dostane, ama gerçek bir çarpışmadır. Unutmayalım, her ruhani alıştırmada olan işte budur; bakış açısında, tutumda, kanaatte kendi kendini değiştirmek gerekir, yani kendiyle diyalog kurmak, kendiyle kavga etmek. İşte bu sebepten Platoncu diyaloglar, bu perspektiften bakıldığında, can alıcı bir menfaat sağlar: "Her ne demiş olursak olalım, Platoncu düşünce, ütopyanın saf uzayında

uçuşmak amacıyla yerden havalanmak için çok fazla çabaya ihtiyacı olmayan hafif bir güvercine hiç de benzemez ... Güvercin, her saniye, cevap verenin kurşunla dolu kalbiyle mücadele etmek zorundadır. Yükselmenin her mertebesi fethedilmiştir."[104] Bu kavgadan sağ çıkmak için, hakikati gözler önüne sermek yetmez, hatta bunu ispatlamak bile yetmez; ikna etmek gerekir, yani psikagojiyi, ruhları baştan çıkarma sanatını kullanmak gerekir. Hatta yalnızca, her zaman yaptığı gibi, uzaktan, devamlı bir söylem ile ikna etmeye çabalayan retoriği kullanmak değil, her şeyden öte, her saniye, muhatabın aşikâr rızasını gerektiren diyaloğu kullanmak gerekir. Öyleyse diyalektik, muhatabına, kendi konumunun çelişkilerini keşfettirmek ya da öngörülmemiş bir sonucu kabul ettirmek için, ustalıkla dolambaçlı bir yolu –dahası, görünürde birbirinden ayrı, lakin gene de aynı yöne yönelen bir yollar serisini[105]– tercih etmelidir. Tüm bu sapaklar, dolambaçlar, bitip tükenmez bölünmeler, konu dışı kalmalar, kurnazlıklar muhataba ve antik okuyucuya belli bir yol kat ettirmekle yükümlü *Diyalogların* modern okuyucusunu yolundan eder. Bunlar sayesinde, "olağanüstü bir çabayla biri diğerine karşı, isimleri, tanımları, görüşleri ve duyumları sileriz", "uzun bir süre sorularla uğraşırız", "onlarla yaşarız'"[106] ta ki ışık alev alev parlayana kadar. Gene de sabırla çabalamaya devam ederiz: "Bu tarz tartışmalarda ölçü, düşünen insanlar için bütün bir ömürdür."[107] Önemsenen, belli bir sorunun çözümü değil; ama bu çözüme ulaşmak için kat edilmiş bir yoldur; muhatabın, müridin, okuyucunun kendi düşüncelerini biçimlendirdiği, bu düşünceyi, hakikatin aslını keşfetmeye muktedir kıldığı yoldur ("diyalog bilgilendirmektense [*in*-f*ormer*] biçimlendirmeyi [*former*] yeğler"[108]): "Okumayı öğrendiğimiz sınıflarda öğrenciye, şu ya da bu kelimenin hangi harflerden oluştuğunu sorduğumuzda, bu öğrencinin belirli bir sorunu mu yoksa gramerin tüm olası sorunlarını mı çözmesine uğraşıyoruz? – Tüm olası sorunlar tabii– Pekâlâ, bu ilkeyi, "devlet adamı" üzerine yaptığımız araştırmamıza nasıl uygulayacağız? Neden bu ilkeyi edindik? Doğrudan bu devlet adamına ulaşmak için mi, yoksa olası tüm konular üzerine en yetkili düşünürler haline gelmek için mi? – Burada da pek tabii ki amaç, olası tüm konular üzerine en yetkili düşünürler haline gelmektir."[109] Uygulanan yöntem, diyaloğun konusundan daha önemlidir, sonuca ulaşmak için herkesçe kat edilen yol, sorunun çözümünden daha önemlidir. Burada bahsedilen, çözümü ilk ve en hızlı şekilde bulmak değildir; lakin bir yöntemin

uygulanmasında olabildiğince etkili bir biçimde çabalamaktır: “Ortaya konmuş sorunun çözümüne gelindiğinde, bu çözümü olabildiğince kolay ve süratle bulmak ikincil bir uğraş olmalıdır, ilk amaç değil. Buraya kadar ilk ve en önemli konumuz, sınıflara ayırmayı öğreten yöntemin akla uyduğuna inanmaktır; ve bu yüzden de söylem, takip edilemeyecek kadar uzun olsa bile, sonuç olarak dinleyiciyi [hakikati] keşfetmeye daha muktedir kılar.”{110}

Diyalektik alıştırma veya Platoncu diyalog iki sebepten ötürü tamamıyla ruhani bir alıştırmaya tekabül etmektedir. Öncelikle, gizlice, ama gerçekten de muhatabı (ve okuyucuyu) konuşmaya yönlendirir. Aslında, diyalog ancak muhatabın hakikaten diyalog kurmayı istemesi durumunda mümkündür, yani gerçekten hakikati, ve eğer dilerse, kalbinin derinliklerinde İyi’yi bulmak istemesi durumunda, Logos’un aklî gerekliliklerine boyun eğmeyi kabul etmesi durumunda mümkündür.{111} Onun inanç ediminin Sokrates’inkine cevap verebiliyor olması gerekir: “Onun hakikatine inandığım içindir ki, erdemin ne olduğunu seninle aramakta azimliyim.”{112}

Diyalektik çaba aslında, “tüm ruhların arzuladığı”{113} İyi’ye, hakikate doğru ortaklaşa bir yükseliştir. Öte yandan, Platon’un nazarında, özellikle Logos’un gerekliliklerine boyun eğme ve saf düşünce alıştırması olduğu için her diyalektik alıştırma; ruhu, duyumsanır olandan saptırır ve İyi'ye doğru dönmesini sağlar”{114} Bu, ruhun, ilahi olana doğru bir güzergâhıdır.

III. ÖLMEYİ ÖĞRENMEK

Dil ve ölüm arasında gizemli bir bağ vardır. Bu, özlemle andığımız Brice Parain düşüncesinin en gözde temalarından biri olmuştur: “Dil ancak ve ancak bireylerin ölümü üzerine gelişir”.[115] Logos’un, evrensel bir akılsalcılık gerekliliğini temsil ediyor olması değişmez bir kurallar dünyası varsayar – ki bu dünya, sürüp giden geleceğe ve bireyin bedensel yaşamının değişken iştahlarına karşıttır. Bu çatışmada, Logos’a sadık kalan, yaşamı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Sokrates’in hikâyesi budur işte. Sokrates Logos’a sadakatinden ötürü öldü.

Sokrates’in ölümü Platonculuğu kuran köklü bir olaydır. Sonuçta, Platonculuğun özü; İyi’nin, bütün varlıkların nihai aklı olduğunun doğrulamasına dayanmaz mı? 4. yüzyıl yeni-Platoncularından birinin de söylediği gibi: “Eğer tüm varlıklar, iyilik dolayısıyla varlık ise, ve İyi’den pay alıyorlarsa, ilk ilkenin, varlığı aşan bir iyi olması gerekir. İşte bunun seçkin bir kanıtı: Değerli ruhlar; yurtları için, sevdikleri için ya da Erdem için kendilerini hiç düşünmeden tehlikeye atarlarken, İyi uğruna, *varlığı küçümserler*.”[116] Sokrates erdem uğruna ölümle karşı karşıya kaldı. Bilincinin gerekliliklerini yadsımaktansa ölmeyi tercih etti; böylelikle İyi’yi varlığa tercih etti, bilinci ve düşünceyi bedeninin yaşamına tercih etti.[117] Bu tercih tam anlamıyla temel felsefi tercihtir. Eğer felsefenin, bedenin yaşama isteğini düşüncenin üstün gerekliliklerine tabi kıldığı doğru ise, felsefenin bir alıştırma ve ölüm çıraklığı olduğunu söylenebilir. “O halde, der Sokrates *Phaidon*'da, felsefe yapmakla –kelimenin tam anlamıyla– harmanlananların, ölmeye çabalamaları ve bütün insanlar içinde de en az onların ölümü bir dehşet konusu olarak görmeleri bir hakikattir.”[118] Burada bahsi geçen ölüm, ruh ve beden arasındaki ruhani bir ayrılmadır: “Ruhu mümkün olduğunca bedenden ayırmak, bedenin her noktasından hareket ederek, kendine dönmeye, kendi üzerine kapanmaya, mümkün olduğunca şimdide ve gelecekte, bağlarından kurtulmuş gibi bedenden de tamamen kurtulmuş olarak, kendisiyle baş başa yaşamaya alıştırmaya çalışmak.”[119]

İşte böyledir Platoncu ruhani alıştırma. Lakin bunu iyice anlamak ve ayrıca da *Phaidon* diyaloğu boyunca etkisi altında olduğumuz, Sokrates'in felsefi ölümünden ayırmamak gerekir. Burada sorgulanan ruh ve beden arasındaki ayrılmanın –tarih öncesi her ne idiyse de– bedenin bilinci kaybettiği ve ruhun bu sayede doğaüstü bir öngörü halinde bulunduğu bir trans veya katalepsi haliyle uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur. *Phaidon*'un bu pasajdan önceki ve takip eden tüm önermeleri gösterir ki, burada söz konusu olan, düşüncenin bağımsızlığını elde etmek için, ruhun bedensel duyulara bağlı tutkulardan kurtulması, sıyrılmasıdır."{120} Belki de bedene ve duyulara bağlı, düşkün ve tutkularla ilgili görüş açısından azat olmak için ve düşüncenin düzenleyici, evrensel bakış açısına yükselmek için ve Logos'un gerekliliklerine, İyi'nin kuralına tabi olmak için bir çaba olarak ele alırsak, bu ruhani alıştırmayı gözümüzde çok daha net canlandırabiliriz. Ölmeye alışmak; şeyleri evrensellik ve nesnellik perspektifinden görmek için, bireyselliğinden, tutkularından elini eteğini çekmeye alışmaktır. Pek tabii ki de böyle bir alıştırma, düşüncenin kendi üzerine yoğunlaşmasını, bir meditasyon çabasını, içsel bir diyaloğu varsayar. Platon Devlet'te bir kez daha, bireysel tutkuların zulmü bağlamında, bu sürece imada bulunur. Arzuların bu zulmü, der bize, özellikle rüyada kendini gösterir: "Varlığımızın vahşi kısmı... annesiyle yatmayı bile içinden geçirmekten çekinmez, ya da her kim olursa olsun, insan, tanrı, havyan; dökmeyeceği kan, yemeyeceği halt kalmaz; çılgınlığın, yüzsüzlüğün son kertesine varır kısacası."{121} Kendini bu zulümden kurtarmak için, *Phaidon*'da betimlenmiş olan ile aynı tarzda bir ruhani alıştırmaya başvuracağız: "Uyumadan önce akılsal yetisini uyandırsın, güzel düşüncelere, araştırmalara versin kendini, kendi üzerine yoğunlaşarak; varlığının aç kısmını da doyurduktan ve öfkeci kısmı yatıştırdıktan sonra, ruhun bu iki yanını yatıştırdıktan ve aklın bulunduğu ilk kısmı uyandırdıktan sonradır ki, ruh, ancak hakikate ulaşır."{122} Burada okuyucunun affına sığınarak konudan birazcık sapıyoruz. Felsefeyi bir "ölüm alıştırması" olarak sunmak fazlasıyla önemli bir karardı. *Phaidon*'da Sokrates'in muhatabı hemen göze çarpar: Böylesi bir şey ancak güldürür, ve bayağı insanların çoğu, filozofların "canına susamış insanlar" olduğuna inanır ve bu filozofların ölümü gerçekten ölecek kadar istediklerini kabul ederler.{123} Zira, felsefeyi ciddiye alan kimse için, bu Platoncu formül oldukça derin bir hakikat değerindedir: Batı felsefesinde zaten olağanüstü bir yankısı olmuştur;

Epikuros ve Heidegger gibi Platonculuk karşıtları bile, bu yankı ile sarılmışlardır. Bu formülün karşısında, mazinin ve bugünün tüm felsefi gevezelikleri sahiden de bomboş görünür. "Ne güneşe ne de ölüme bakılamaz kımıldamaksızın."[124] Bir tek filozofların gözleri maceraya atılır; onların çeşitli ölüm tasvirleri altında, tek bir erdem bulunur: Aklı başındalık. Platon için, duyumsanır yaşamdan kurtulmak, düşüncenin ölümsüzlüğünü çoktan tatmış kişiyi korkutamaz. Epikurosçu için, ölüm fikri, varoluşun sonluluğunun bilincidir ve her saniyeye sonsuz bir değer katar. Yaşamın her anı kıyaslanamaz bir değerle yüklü biçimde ortaya çıkar: "İnan ki ışıldayan her gün, son günün olacak; böylece minnettarlıkla karşılarsın her beklenmedik saati."[125] Stoacı, bu ölüm çıraklığında özgürlük çıraklığını bulacaktır. En meşhur denemelerinden birinde ("Que philosopher c'est apprendre â mourir") Seneca'dan yakınırken Montaigne'nin dediği gibi: "Ölmeyi her kim öğrenmişse, nasıl kullanacağını öğrenmemiş."[126] Ölüm fikri iç yaşamın tonunu ve düzeyini dönüştürür: "Ölüm gözlerinin önünde olsun her gün, der Epiktetos, böylece bir daha asla ne bayağı fikirlerin ne de aşırı arzun olur."[127] Bu felsefi tema, sanki ilk ve son defaymışçasına yaşanması gereken mevcut anın sonsuz değerininkiyle bağlantılıdır. Heidegger için de felsefe "ölüm alıştırması"dır: varoluşun hakikiliği, ölümün berrak bir öne alımında bulunmaktadır. İsteyen, aklı başındalık ve eğlence arasında seçim yapsın.[128]

Platon için, ölüm alıştırması, perspektif değiştirmeye, şeylerin bireysel tutkular tarafından yönetilen görüntüsünden düşüncenin evrenselliği ve nesnelliği tarafından yönetilen bir dünya tasvirine geçmeye dayanan bir ruhani alıştırmadır. Bu, ruhun bütünüyle"[129] gerçekleşen bir yön değiştirmedir (*metastrophe*). Bu saf düşünce perspektifinde, "insanca, pek insanca" şeyler oldukça küçük gözükür. Platoncu ruhani alıştırmaların ana teması işte tam da budur. Bunun sayesinde talihsizlikte dahi sükûneti koruyacağız: "Akla uygun yasa, talihsizlikte olabildiğince sakin kalmaktan ve isyan etmemekten daha güzel bir şey olmadığını dile getirir, çünkü bu tarz rastlantılarda neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmeyiz, geleceğe kızarak hiçbir şey elde etmeyiz, *insan hayatındaki hiçbir şey* üzerinde çok durmaya değmez ve bu gibi koşullarda imdadımıza en hızlı yetişmesi gereken şey keder tarafından engellenir. –Ne demek istiyorsun? diye sordu. –Başımıza gelen şey üzerine derinlemesine düşünmek, diye cevap verdim. Burada,

başımıza gelenden kurtulmak için, tıpkı zar oyunu gibi, hangi numara gelirse durumumuzu ona göre, aklın en iyi olarak belirlediği araçlarla, yeniden düzenlemek gerekir... Ruhunu, hasta olanı olabildiğince çabuk gelip iyileştirmeye, düşmüş olanı kaldırmaya ve ilacı uygulayarak feryatları dindirmeye alıştırmak gerekir.”[130] Bu ruhani alıştırma, diyebiliriz ki, zaten Stoacıdır,[131] çünkü burada, “ruhu alıştırmaya” ve tutkularından kurtarmaya yönelik ilkelerin ve deyimlerin kullanımını görüyoruz. Bu vecizeler arasında, insani uğraşların bayağılığını doğrulayan deyim oldukça önemli bir rol oynar. Fakat pek tabii ki de bu deyim, *Phaidon’da* betimlenmiş, ruhun, kendi aracılığıyla saf düşünce mertebesine, yani bireysellikten evrenselliğe, yükseldiği hareketin sonucundan başka bir şey değildir. İnsani uğraşların bayağılığı, ölümün küçümsenmesi ve saf düşünceye özgü evrensel görüş kavramlarının hepsi, açıkçası şimdi alıntılayacağımız metne oldukça bağlı görünüyor: “Felsefi, doğaları, felsefi olmayanlarınkinden ayırt etmek istiyorsak, sınanması gereken başka bir nokta var; içinde hiçbir bayağılık ve küçüklük barındırmayan ruh; ilahi ve insani uğraşları *bütünüyle ve evrenselliğiyle* kapsayan bir ruh ile bağdaşır... Lakin düşüncesi yücelere ulaşan ve zamanın ve varlığın *bütünün temaşasının* ait olduğu ruh, sanıyor musun ki, insan yaşamının değerli bir şey olduğunu düşünsün?.. Ancak böyle bir adam ölüme korkulacak bir şeymiş gözüyle bakmayacaktır.”[132] “Ölüm alıştırması” burada, bireysel ve tutkuya değin öznellikten evrensel perspektifin nesnelliğine, yani saf düşünce alıştırmasına geçen bütünün temaşasına, düşüncenin yücelere yükselişine bağlıdır. Filozofun bu özelliği, ilk defa burada, tüm antik gelenek boyunca sürdüreceği bir isim alır: Ruhun yüceliği.[133] Ruhun yüceliği, düşüncenin evrenselliğinin bir meyvesidir. Filozofun tüm kurgusal ve temaşaya ilişkin çabası böylelikle; düşünceyi Bütün’ün perspektifine yükselterek, düşünceyi bireyselliğin yanılsamalarından kurtardığı ölçüce ruhani bir alıştırma haline gelir. (“Süreden azat olmak. [...] Kendini aşarak ebedileşmek” der G. Friedmann).

Bu perspektiften bakıldığında fiziğin kendisi bile üç düzeyde konumlanabilen bir ruhani alıştırma haline gelir. Öncelikle, fizik, amacı kendinde olan ve ruhu gündelik kaygılarından kurtararak ona neşe ve sükûnet veren bir temaşasal faaliyet olabilir. Bu, Aristoteles fiziğinin özüdür: “Doğa, meydana getirdiği şeyleri inceleyen kişilere inanılmaz bir

zevk yaşatır; yeter ki bu kişiler nedenlere ulaşmaya muktedir ve gerçekten de filozof olsunlar.”[134] Doğanın bu temaşasından, Epikurosçu Lucretius, gördüğümüz üzere, “ilahi bir keyif’ alıyordu. Stoacı Epiktekos için, varoluşumuzun anlamı bu temaşada barınmaktadır: Dünyaya, ilahi eserleri temaşa etmek için getirildik ve bu harikaları görmeden ve doğayla uyum içinde yaşamadan ölmemek gerekir.[135] Açıktır ki bu temaşanın bilimsel açıklaması, bir filozoftan diğerine oldukça değişkendir; mesela, Aristoteles fiziği ile İskenderiyeli Philon’da ve Plutharkos’ta rastladığımız doğa duygusu arasında ciddi bir ayrım vardır. Lakin bu son iki yazarın nasıl bir hevesle kendi hayali fiziklerinden bahsettiklerini belirtmek yine de ilginçtir. “Bilgeliği icra edenler”, der bize Philon, “doğayı ve kapsadığı her şeyi mükemmel bir biçimde temaşa ederler; dünyayı, denizi, havayı tüm yaşayanlarıyla birlikte dikkatlice incelerler; aya, güneşe, evrimlerinde gezinen ya da sabit diğer yıldızlara düşünce yoluyla katılırlar; eğer bedenleriyle buraya, dünyaya sabitlenmiş iseler, eter (*ether*) üzerinde yürümek ve tıpkı dünyada yaşayan yurttaşlar gibi orada yaşayan güçleri temaşa etmek amacıyla ruhlarına kanatlar eklerler. İşte böyle eksiksiz mükemmellik ile doludur bedenin ve dış şeylerin illetlerinden bihaber yaşamaya alışık olanlar [...] böyle insanların, erdemlerinin keyfini sürerek, tüm yaşamlarından bir kutlama yaptıkları aşikârdır.”[136] Bu son dizeler, Plutarkhos tarafından da alıntılanan, kinik Diogenes’in bir aforizmasına imada bulmaktadır: “İyi bir insan için her gün bir bayram değil midir?” “Ve göz kamaştıran bir bayram, diye devam eder Plutarkhos, eğer erdemliysek. Dünya, tüm tapınakların en kutsalı ve en ilahisidir. İnsan, doğuştan, izleyici olarak sokuldu bu tapınağa; yapay etten cansız heykellerin değil, akıl edilebilir olan özlerin duyumsanır tasvirlerinin izleyicisi olarak [...] tıpkı güneş, ay, yıldızlar, suyun daima yeniden ve yeniden aktığı nehirler ve bitkilerle hayvanların besinlerini üreten toprak gibi. Kusursuz bir vahiy ve gizemlere karışma olan bu yaşam, sükûnet ve neşe ile dolu olmalıdır.”[137]

Lakin fiziğin bu ruhani alıştırması aynı zamanda, insani uğraşları pek de mühim görmeyen, hayali bir “üstünkörü” biçim de alabilir.[138] Bu temayla Marcus Aurelius’ta da karşılaşırız: “Birden bire yükseklerde olduğunu ve yükseklerden insani uğraşları ve rengârenk çeşitliliklerini seyrettiğini farz et; onları nasıl da küçümserdin, aynı bakışla seni çevreleyen ether’in ve havanın nasılda uçsuz bucaksızcasına varlıklarla kaplı olduğunu görecek

olsan.”[139] Bu tema Seneca’da da bulunur: “Ruh; kötü olan her şey, ayakları altında çiğnedikten sonra, yükseklere çıkıp ve doğanın en mahrem kıvrımlarına kadar nüfuz ettiği zaman mutluluk bolluğuna erişir. İşte o zaman, yıldızlar arasında dolanırken, sanki zenginlerin pahalı döşemeleriyle alay etmekten hoşlanır gibidir [...] Ama ruh, zenginlerin tüm bu lüksünü, dünyanın çevresini dolanmadan önce küçümseyemez; göğün tepesinden dar yerküreye atılmış küçümseyici bir bakış ile şöyle der kendine: “Demek tüm halkların demir ve ateşle aralarında paylaştığı toplu iğne ucu kadar nokta burası? Ne kadar da gülünç, insanların aralarına çektikleri sınırlar!”[140]

Bütünün görüntüsünde ve düşüncenin evrensel düşünce düzeyine yükselmesinde, bu ruhani alıştırmanın üçüncü bir seviyesini keşfederiz; ki bu seviyede, bize başlangıç noktası olarak katkıda bulunmuş olan Platoncu temaya daha da yakınız: Seni çevreleyen “hava ile solumaktan” [*co-respirer*] kendini alıkoyma, der Marcus Aurelius, hatta, şu andan itibaren her şeyi saran “düşünce ile düşün” [*co-penser*]. “Zira, düşünce gücü, her yana daha az yayılmış değildir, solumaya muktedir kişinin içinde olan havaya göre kendisini alabilecek her varlığın içine daha az nüfuz edecek değildir... Önünde uçsuz bucaksız boş bir alan açılacaktır, çünkü sen, düşünce yoluyla, evrenin bütününü sararsın, sürenin ebediyetini kat edersin.”[141] Tam da bu düzeyde, bilincin içselliğine ve Bütün’ün düşüncesinin evrenselliğine ulaşmak için bireyselliğimizi feda ettiğimiz söylenebilir: “Zaten çoktan Bütün idin, ama sana Bütün’den başka bir şey eklendiği için, bu eklemenin kendisinden ötürü, Bütün’den daha az hale geldin. Bu ekleme hiç de varlıktan gelmiyordu (çünkü Bütün’e daha ne eklenebilir?), tamamıyla yokluktandı. Bu yokluktan, birisi haline geldiğinde, bu birisi artık Bütün değildir. Ve bu, birisi bu yokluğu bırakıncaya kadar devam eder. Öyleyse, ancak Bütün’den başka olan her şeyi atarak yükselebilirsin; eğer bunu atarsan, Bütün sende var olacaktır... Bütün’ün var olması için varlığa gelmesine gerek yoktur. Eğer var değil ise, sen O’ndan uzaklaştığın içindir. Uzaklaşmak, başka yerlere gitmek için onu bırakmak değildir, çünkü o, oralardadır da; ama uzaklaşmak, o var iken, O’ndan sapmaktır.”[142] Plotinos ile Platonculuğa geri döneriz. Platoncu gelenekler Platon’un ruhani alıştırmalarına sadık idiler. Yalnızca şunu belirtebiliriz ki, yeni-Platonculukta, ruhani ilerleme nosyonu Platon’un kendisinde olduğundan çok daha belirgin bir rol oynar. Ruhani ilerlemenin

evreleri, hiyerarşilerinin yeni-platoncu[143] pek çok metinde tasvir edildiği ve Marinus'un[144] Vie *de Proclus*'una (*Proclus'ün Yaşamı*) ana hatlarını vermekte oldukça işine yarayan erdem seviyelerine tekabül etmektedir. Plotinos'un yazılarının derleyicisi Porphyros, hocasının eserlerini bu ruhani ilerlemenin evrelerine göre sistematik bir biçimde sınırlandırmıştır: ruhun bedenden koparak arınması, sonra duyumsanır dünyanın tanınması ve aşılması ve nihayetinde Zekâ'ya ve Bir'e geri-dönüş.[145]

Bu ruhani ilerlemenin gerçekleşmesi, alıştırmalar gerektirmektedir. Porpyhros, insanın kendini iki alıştırmaya (*meletai*) vermesi gerektiğini söyleyerek, Platoncu gelenekleri oldukça iyi özetler: Bir yandan, düşünceyi, ölümcül ve tensel her türlü şeyden ayırmak, öte yandan, Zekâ'nın faaliyetine doğru dönmek.[146] Yeni-Platonculukta, ilk alıştırma, kelimenin modern anlamıyla, adamakıllı çileci tavırlar ihtiva eder, hatta vejetaryen bir rejim. Aynı bağlamda, Porphyros ciddi ciddi, ruhani alıştırmaların öneminin üzerinde durur: mutluluk getiren temaşa (*theoria*), her ne kadar hakiki varlıklarla alakalı olsalar da, sadece soyut eğitimlerin ve söylevlerin birikmesinden oluşmaz; zira bu eğitimlerin bizde "doğa ve yaşam"[147] haline gelmeleri için bu birikime bir çaba ilave etmek gerekir.

Plotinos felsefesinde ruhani alıştırmaların önemi büyüktür. En iyi örnek belki de Plotinos'un ruhun özünü ve özdeksizliğini tanımlama tarzında karşımıza çıkacaktır. Ruhun özdeksizliğinden ve ölümsüzlüğünden şüphelenecek olursak; bu, ruhun, akla uymayan arzularla, şiddetli duygularla ve tutkularla dolu olduğunu görmeye alışkın olduğumuzdandır. "Fakat, bir şeyin özünü bilmek istiyorsak, bu şeyi saf halde düşünerek sınamak gerekir, çünkü bir şeye yapılan her ekleme bu şeyin bilgisine ulaşmada bir engeldir. Öyleyse onu onda, kendinden olmayan şeyleri kaldırarak sına ya da daha çok, *kendi görevlerini kendin belirle ve kendi kendini sına*, böylelikle ölümsüzlüğüne inanacaksın."[148] "Hâlâ kendi güzelliğini göremiyorsan, güzel bir heykel var etmeye çabalayan bir heykeltıraş gibi yap: Bunu kaldırır, şunu kazır, bir kısmı parlatır, bir diğerini ise temizler, ta ki heykeldeki güzel sureti belirinceye kadar. Aynı şekilde, sen de, karanlık olan her şeyi parlak kılmak için arındırarak, gereksiz olan her şeyi kaldır, eğik olandan kurtul; ve kendi heykelini[149] yontmaktan vazgeçme, ta ki erdemin ilahi aydınlığı sende parlayıncaya kadar [...]. Bu hale geldiysen, kendi içinde [...] seninle harmanlanmış hiçbir yabancı şeyi

bundan böyle bulundurmaksızın [...] bu hale geldiğini kendin gördüysen [...] bakışını sabitle ve gör. Çünkü yalnızca böyle bir göz Güzel'i temaşa edebilir."[150] Burada ruhun özdeksizliğinin ispatının, deneyime dönüştüğüne tanık oluyoruz. Yalnızca, –ruhun hakiki gerçekliğini saklayan– tutkulardan kendini arındıran ve kurtulan kimse, ruhun özdeksiz ve ölümsüz olduğunu anlayabilir. Burada bilgi, ruhani alıştırmadır.[151] Yalnızca ahlaki arınmayı gerçekleştiren kimse anlayabilir. Ruhtan da öte, Zekâ'yı[152] ve özellikle her şeyin ilkesi olan Bir'i tanımak için, gene ruhani alıştırmalara başvurmak gerekir. Bu son durumda, Plotinos, harici biçimde, nesnesinden bahseden "eğitim" ile gerçekten İyi'nin somut bilgisine götüren "yol" arasında oldukça net bir biçimde ayrım yapar: "Bizi onun hakkında "*eğitim*" ile donatan; analojiler, olumsuzlamalar, ondan (İyi'den) gelen şeylerin bilgisidir; *bizi ona* (*İyi'ye*) *götüren* ise arınmalar, erdemler, içsel tertipler, akıl edilebilir dünyaya çıkıştır..."[153] Plotinos'un yalnızca İyi'yi tanımak değil, onunla –bireyselliğin tamamen bir parçalanmasıyla– aynı hale gelmek amacı olan bu tarz ruhani alıştırmalarını betimleyen pek çok sayfası vardır. Belirlenmiş bir biçimi düşünmekten kaçınmak;[154] ruhu, her belirli biçimden azat etmek[155], diğer her şeyi uzaklaştırmak[156] gerekir. Böylece, geçiveren bir parıltıda, "ben"in başkalaşımı gerçekleşir: "Gören, artık nesnesini görmez, çünkü o anda, kendini (nesneden) ayıramaz olur; artık iki şey tasvir etmez, *zira bir manada diğeri haline gelmiştir,* ne kendisidir artık, ne de kendisinde, ama Bir ile birliktedir, tıpkı bir dairenin merkezinin başka bir merkez ile aynı olması gibi."[157]

IV OKUMAYI ÖĞRENMEK

Kısaca, oldukça kısaca antikçağdaki ruhani alıştırmalar pratiğinin çeşitliliğini ve zenginliğini betimledik. Görünürde belli bir farklılık sunduklarını saptayabildik: Bazıları, ahlaken iyi alışkanlıklar edinmeye yönelik pratiklerden (Plutarhkos'un merakı, kızgınlığı ya da boşboğazlığı frenleyen *ethismioi'leri*) başka bir şey değillerdi; bazıları, sağlam bir akılsal yoğunlaşma (özellikle de Platoncu gelenekte, meditasyonlar) gerektiriyorlardı; bazıları, ruhu kozmosa döndürüyorlardı (her ekolde,

doğanın temaşası); en nihayetinde oldukça nadir ve istisnai olan bazılarıysa, kişiliğin bir suret değiştirmesiyle (Plotinos'un deneyimleri) sonlanıyorlardı. Aynı şekilde, bu alıştırmaların hâletiruhiyesi ve kavramsal içeriği ekollere göre farklılık gösteriyordu: Stoacılarda enerjinin seferber edilmesi ve kadere razılık, Epikurosçularda dinginlik ve uzaklaşma, Platoncularda ise akılsal yoğunlaşma ve duyumsanır olandan elini eteğini çekme.

Yine de, bu görünür çeşitliliğin altında, kullanılan araçlar ve araştırılan amaç bakımından derin bir birlik vardır. Kullanılan araçlar; ikna etmenin retorik ve diyalektik teknikleri, içsel dile hâkimiyet denemeleri, akılsal yoğunlaşmadır. Bütün felsefi ekollerin, bu alıştırmalarda hedefledikleri amaç, kendini gerçekleştirme ve geliştirmedir. Tüm ekoller; insanın, felsefi geri-dönüşten önce, mutsuz bir endişelenme durumunda bulunduğu, kaygının kurbanı olduğu, gerçekten yaşamadığı, kendisi de olmadığı görüşünde hemfikirdirler. Tüm ekoller; insanın bu durumdan kurtulabileceğine, hakiki hayata ulaşabileceğine, kendini geliştirebileceğine, dönüştürebileceğine, mükemmeliyet haliyle yüzleşebileceğine olan inançlarında da hemfikirdirler. Ruhani alıştırmalar tam anlamıyla; bize, insan önyargılarına ve toplumsal anlaşmalara (zira toplumsal hayatın kendisi bir tutkular ürünüdür) uygun olarak değil, insanın akıldan başka bir şey olmayan doğasına uygun olarak yaşamayı öğretecek olan bu kendini biçimlendirme, bu *paideia*'dır. Tüm ekoller, her biri kendi usulüne göre, sayesinde insanın, kendi kendini değiştirme, geliştirme, gerçekleştirme imkânına sahip olduğu, irade özgürlüğüne inanır. Bunun altında yatan, fiziksel alıştırmalar ve ruhani alıştırmalar arasındaki paralelliktir: Tıpkı, tekrarlanan bedensel alıştırmalarla, atletin bedenine yeni bir biçim ve yeni güçler vermesi gibi; ruhani alıştırmalarla da, filozof, ruh gücünü geliştirir, içsel havasını değiştirir, dünya görüşünü ve nihayetinde de tüm varlığını dönüştürür.[158] Analoji gymnasion'da çok daha açık gözükmektedir, yani fiziksel alıştırmaların yapıldığı yerde, –aynı yerde felsefe dersleri de veriliyordu– demek oluyor ki, ruhani bir jimnastik idmanının yapıldığı yerde.[159]

Plotinosçu bir ifade, ruhani alıştırmaların bu amacını, kendini gerçekleştirmenin bu arayışını oldukça iyi simgeler: "Kendi heykelini yontmak". Öte yandan, bu, sıklıkla yanlış anlaşılmıştır, çünkü bu ifadenin, bir çeşit ahlaksal estetizme tekabül ettiğini hayal ederiz; bu yoruma göre de

şunu ifade edecektir: Bir duruş takınmak, bir davranış seçmek, bir kişilik oluşturmak. Aslında hiç de böyle değildir. Antikler için, heykeltıraşlık, “ekleyen” resmin aksine, “kaldıran” bir sanat idi: heykel, mermer parçasında daha önceden de vardır, ve onu görünür kılmak için gereksiz kısmı kaldırmak gerekir.[160] Bu tasvir tüm felsefi ekollerde ortaktır: İnsan mutsuzdur, çünkü tutkularının kölesidir, başka bir deyişle, elde edemeyeceği şeyleri arzular, ki bu şeyler, onun dışında, ona yabancı, gereksiz şeylerdir. Mutluluk öyleyse bağımsızlıktan, özgürlükten, otonomiden; yani, öze, hakikaten “kendimiz” olan şeye ve bize bağlı olan şeye dönüşten ibarettir. Ki bu, Platonculukta karşılaştığımız denizlerin derinliklerinde yaşayan deniz tanrısı Glaukos’un meşhur tasviri için geçerlidir: Balçıkla, yosunlarla, deniz kabuklarıyla, çakıl taşlarıyla çevrili olduğundan tanınmaz bir haldedir. Aynı şeyler ruh için de geçerlidir: Beden, ruh için, onu tamamen şekilsizleştiren bir çeşit kalın ve kaba bir kabuktur; ruhun hakiki doğası, eğer kendine yabancı olan bu şeylerin hepsini fırlatıp atarak denizden çıkacak olursa, görünecektir.[161] Kendini; bedenden, tutkularından ayırmaya dayanan ölüm çıraklığının ruhani alıştırması, ruhu tüm bu gereksiz eklemelerden arındırır; hatta, ruhun, hakiki doğasına geri dönebilmesi ve kendini yalnızca saf düşünce alıştırmasına adayabilmesi için, bu alıştırmayı uygulamak yeterlidir. Stoacılar için de bu geçerlidir. Bize bağlı olan ve bizden bağımsız olan arasındaki karşıtlık sayesinde, hakiki benliğimize –ahlaki özgürlüğe– geri dönebilmek için, bize yabancı olan her şeyi fırlatıp atabiliriz. Aynısı Epikurosçular için de geçerlidir: Doğal olmayan ve zorunlu olmayan arzulardan ayrılarak, özgürlüğün ve bağımsızlığın, doğal ve zorunlu arzuların tatmini olarak tanımlanacak bu kökensel çekirdeğine geri döneriz. Öyle ki, her ruhani alıştırma temelinde kaygıların, tutkuların, arzuların sürüklediği “ben”i yabancılaşmadan kurtaran bir kendine geri dönüştür. Böylece kurtarılan ben, artık bencil ve tutkularla dolu bireyselliğimiz değildir; o, evrenselliğe ve nesnelliğe açık, evrensel düşünceye ya da doğaya katılan ahlaki kişimizdir.

Bu alıştırmalar sayesinde, bilgeliğe; başka bir deyişle, tutkulardan tümüyle kurtulma, mükemmel bir aklı başındalık, kendinin ve dünyanın bilinmesi haline ulaşabilmeliyiz. Bu insan mükemmeliyeti ideali aslında Platon’da, Aristoteles’te, Epikurosçular ve Stoacılar’da, ilahi mükemmeliyetin asıl halini –yani insan için ulaşılamaz bir durumu– tanımlamaya yaramıştır.’[162]

Bilgelik hakikaten de, kendisine erişmeyi ummaksızın yöneldiğimiz bir idealdir, büyük ihtimalle Epikurosçuluk[163] ekolü hariç. İnsan için normalde ulaşılabilir olan tek hal philo-sophia'dır, yani bilgelik sevgisi, bilgeliğe doğru ilerleme.[164] Ruhani alıştırmalar daima, sürekli yenilenen bir çaba içinde tekrar ve tekrar yinelenmelidir.

Filozof böylelikle bir ara halde yaşar: bilge değildir, ama bilge-olmayan da değil. O halde, felsefi-olmayan yaşam ile felsefi yaşam arasında, alışılmış ve gündeliğin alanı ile bilinç ve aklı başındalık[165] alanı arasında bocalar. Ruhani alıştırmalar pratiği olduğu ölçüde felsefi yaşam, gündelik yaşamdan bir kurtulmadır, bir geri-dönüştür; görüşün, yaşam tarzının, davranışın tamamen bir değişimidir. *Askesis* şampiyonları kinikler arasında, bu vaat, kafir dünyadan bütünüyle bir kopuşun ta kendisidir; ki bu, Hıristiyanlıktaki *monastik* çağrıya benzer. Bu kopma, bir yaşam ve hatta insan cemaatine tamamen yabancı biçimde giyinme tarzıyla kendini gösteriyordu. İşte bu sebepten ötürü bazen, kinizmin gerçek anlamada bir felsefe olmadığı, fakat bir yaşam hali (*enstasis*) olduğu söylenirdi.[166] Ama işin aslı, her felsefi ekol, her ne kadar daha ılımlı bir şekilde de olsa, müritlerini yeni bir yaşam tarzına dahil ediyordu. Ruhani alıştırmalar pratiği, edinilmiş değerlerin tamamen bir alt üst olması anlamına geliyordu; doğru değerlere, erdeme, temaşaya, yaşamın yalınlığına, var olmanın yalın mutluluğuna yönelmek için yanlış değerler, zenginlikler, şerefler, hazlar inkâr ediliyordu. Kökten gelen bu karşıtlık filozof olmayanların tepkisini açıklıyordu: komik şairlerde izlerine rastladığımız alaydan, Sokrates'i öldürmeye kışkırtacak kadar ileri giden, düpedüz düşmanlığa uzanabilecek bir karşıtlıktır bu.

Alışkanlıklarından, toplumsal önyargılarından kopmanın, yaşam tarzının tümüyle değişiminin, dünyayı görme tarzının kökten başkalaşımının, gündelik anlamına tamamen aykırı fantastik ve acayip görünebilecek derecede "fiziksel" ve yepyeni bir kozmik perspektifin; bireyde oluşturacağı altüst olmanın derinliğini ve genişliğini hafife almamak gerekir. Böyle doruklarda, kesintisiz biçimde kendi olarak kalmak imkânsızdı. Bu, aralıksız olarak yeniden elde edilmesi gereken bir yön değiştirmedir. Muhtemelen böyle zorluklar yüzünden, Damascius'un *Isadorus'un Hayatı*'nda bahsettiği filozof Sallustius, felsefe yapmanın insanlar için imkânsız olduğunu saptamıştır.[167] Büyük ihtimalle filozofların, yaşamlarının her anında, hakikaten de filozof kalmaya

muktedir olmadıklarını, her ne kadar, bu etiketi taşısalar da, gündelik yaşamın alışkanlıklarında dönüp durduklarını söylemek istiyordu. Septikler ise filozofça yaşamayı açıkça reddediyor, bilinçli olarak “herkes gibi yaşamayı”[168] tercih ediyorlardı (lakin [bu yaşam tarzı], ancak oldukça yoğun felsefi bir sapaktan sonra mümkün idi; zira biz, septiklerin bu “gündelik yaşamı”nın, zannetmiş oldukları kadar da “gündelik” olmadığını varsayıyoruz).

Öyleyse, antikçağda hakiki felsefe, ruhani alıştırmadır. Felsefi teoriler, ya ruhani pratiğin açıkça hizmetine sunulmuştur, tıpkı Stoacılık ve Epikurosçuluk’ta olduğu gibi, ya da zihinsel alıştırmaların, yani nihayetinde ruhani bir alıştırmanın kendisinden başka bir şey olmayan temaşayla ilintili yaşamın nesnesi olarak ele alınmıştır. Bu sebepten, antikçağ felsefi teorilerini, teorilere hakiki anlamlarını katan bu somut perspektifi işin içine katmaksızın anlamak pek de mümkün değildir. Böylece, antikçağ filozoflarının eserlerini, öğretisel yapıyı oluşturan varoluşsal tavra çoğalan bir ilgi göstererek, okumaya yöneliriz. İster Platon’unkiler gibi diyaloglar, ister Aristoteles’inkiler gibi ders notları, ister Plotinos’unkiler gibi risaleler, ister Proclus’ünkiler gibi yorumlar olsun, filozofların eserleri vuku buldukları somut durum göz önünde bulundurulmaksızın yorumlanamaz. Bu eserler, kelimenin tam anlamıyla, bir hocanın müritlerini yetiştirdiği ve onları, kendini gerçekleştirme ve dönüştürmeye zorladığı felsefi bir ekolden yayılırlar. Demek ki, yazılı eser pedagojik, psikagojik, yöntemsel uğraşları yansıtmaktadır. Esasında, her yazı bir monolog olmasına rağmen, felsefi eser her zaman üstü kapalıca anlatılan bir diyalogdur; muhtemel muhatabın boyutu daima diyalogda bulunur. Modern tarihçilerin, adeta bir şaşkınlıkla, antik filozofların[169] eserlerinde keşfettikleri tutarsızlığı ve çelişkiyi açıklayan da budur zaten. Gerçekten bu felsefi eserlerde düşünce, sistematik bir düzenin mutlak ve saf bir zorunluluğuna tabi bir biçimde ifade edilemez; ama muhatabın seviyesini ve ifade edildiği somut logos’un zamanını göz önünde bulundurmak durumundadır. Düşünceyi konumlandıran, yazılı logos tasarrufunun ta kendisidir; canlı bir sistem olan da bu logos’tur, ki bu logos, Platon’un da dediği gibi, “kendine ait bir bedene, ne kafasız ne ayaksız bir biçimde değil; ortamla ve kendileri ile her şey arasındaki uyumu koruyacak biçimde çizilmiş sınırlarla sahip olmak zorundadır.”[170] Her logos bir “sistem”dir, fakat bir yazar tarafından yazılmış logoi’lerin bütünü

bir sistem oluşturmaz. Ki bu, açıkçası Platon diyalogları için de geçerlidir; keza Aristoteles dersleri için de. Bunlar derslerdir; ve kesinlikle, pek çok yorumcusunun yaptığı hata, Aristoteles'in eserlerinin, ders notları olduğunu unutmak ve sistemli bir öğretinin tastamam bir açıklamasını sunmaya yönelik sistemli risalelerin ya da kitapçıkların söz konusu olduğunu hayal etmek idi. Öyle ki, bu yorumcular, bir yazıdan diğerine rastladıkları tutarsızlıklar, çelişkiler karşısında şaşıp kaldılar. Ama I. Düring'in[{171}] de oldukça açık biçimde gösterdiği gibi, farklı Aristoteles logoi'leri, şu ya da bu akademik tartışma tarafından yaratılmış somut durumlara tekabül eder. Her ders, farklı koşullara, belirli bir sorunsala tekabül eder; içsel birliği vardır, ama kavramsal içeriği başka bir dersinkiyle tamamen örtüşmez. Bu yüzden de Aristoteles hiç de gerçekliğin[{172}] tastamam bir sistemini önerme hayali kurmaz; öğrencilerini mantık, doğa bilimi ve ahlak bakımından doğru yöntemler kullanmaları için yetiştirmek ister. I. Düring, Aristotelesçi yöntemi mükemmel bir şekilde tarif eder: "Aristoteles tarzını karakterize eden, daima bir sorun tartışmak üzere olmasıdır. Önemli her sonuç, neredeyse her zaman iyice belirlenmiş bir biçimde sorulan soruya bir cevap niteliğindedir ve bu belirli soruya cevap olmaktan başka bir değeri yoktur. Aristoteles'te, gerçekten de ilginç olan şey, sorunlar karşısındaki konumudur, cevapları değil. Aristoteles'in alıştırma yöntemi, daima yeni bir açıdan yüzleştiği bir sorunlar dizisine ya da bir soruna yaklaşmaktan ibarettir. Bu yöntemi belirtmek için kullandığı formül ise şudur: "Şimdi başka bir başlangıç noktası alarak... Böylece, oldukça farklı başlangıç noktaları alarak, düşüncenin kendi, hatta birbirinden oldukça farklı işleyişlerini açıklamaya atılır ve en sonunda da kendi aralarında kesinlikle uyumlu olmayan cevaplara ulaşır, tıpkı ruh üzerine araştırmaları örneğinde olduğu gibi [...]. Düşünüp taşınınca, her durumda, cevabın, tamamen sorunun soruluş şekline göre sonuçlandığını kabul ederiz. Bu tarz tutarsızlıklar, kullanılan yöntemin doğal sonucu olarak anlaşılabilir."[{173}] Aristoteles'in bu "farklı başlangıç noktaları" yönteminde, Aristophanes'in Sokrates'e ödünç verdiği yöntemi hemen tanırız; ki tüm antikçağ, gördüğümüz üzere, bu yönteme sadık kalmıştır. İşte tam da bu sebepten, mu*tatis mutandis*, I. Düring'in bu satırları aslında neredeyse antikçağın her felsefesine uygulanabilir. Zira, bir sistem ifşa etmeye değil de belirli ve sınırlı sorulara belirli cevaplar vermeye dayanan bu yöntem, diyalektik yöntemin, yani diyalektik alıştırmanın, tüm antikçağda devam eden

mirasıdır. Aristoteles'e geri dönmek gerekirse, kendi derslerini *methodoi*[174] diye adlandırıyor olmasında derin bir hakikat vardır. Aristotelesçiliğin özü, zaten bu bakış noktasına göre; her şeyden önce, muhtemel bir politik rol amaçlı yetiştirme ekolü ve özgür tartışmacı öze dayandırılan bir araştırmalar enstitüsü olan Platoncu Akademi'nin özüyle uyuşur.[175] Eğer şimdi Plotinos'un yazılarına geçersek; onun, verdiği derslerde ortaya çıkan sorunlardan kaynaklanan konularla uğraştığını Porphyros'tan öğreniriz.[176] Cidden belirlenmiş bir sorunsaldan kaynaklanan belirli sorulara verilen cevaplar olarak farklı Plotinos logoi'leri, müritlerinin ihtiyaçlarına uyar ve onlar üzerinde belirli bir psikagojik etki yaratmaya uğraşır. Logoi'lerin, Plotinos düşüncesinin engin bir sistematik açıklamasının birbirini takip eden bölümleri olduğunu hayal etmemek gerekir. Bunların her birinde rastladığımız, Plotinos'un ruhani yöntemidir; ama, farklı risalelerin öğretisel içeriklerini karşılaştırırken, ayrıntının tutarsızlıkları ve çelişkileri gözden kaçmaz.[177] Yeni-Platoncular tarafından kaleme alınmış Platon ya da Aristoteles yorumlarına ulaştığımızda, öncelikle kaleme almaların, yalnızca öğretisel ve tefsire dayalı kaygılarca yönlendirilmiş olduğu izlenimine varırız. Lakin derinlemesine bir incelemeyle, tefsir yönteminin ve öğretisel içeriğinin, her yorumda, yorumun hitap ettiği dinleyicilerin ruhani düzeyine bağlı olduğu ortaya çıkar. Ruhani ilerleme üzerine kurulu felsefi bir kürsü vardır. Başlangıç seviyesindekilere veya ileri ve mükemmel seviyedekilerin hepsine aynı metinleri okumayız; ve yorumlarda ortaya çıkan nosyonlar da dinleyicin ruhani yeteneklerine bağlıdır. Öyleyse, öğretisel içerik, ikisi de aynı yazar tarafından kaleme alınmasına rağmen, bir yorumdan diğerine büyük ölçüde değişiklik gösterebilir. Bu yorumcuda öğretisel bir değişiklik olmuş olduğu değil, ama müritlerin ihtiyaçlarının farklı olduğu anlamına gelir.[178] Yeni başlayanları teşvik ederken –ki bu, *parenesis* edebi türüdür–, muhatabının ruhunda belli bir etki oluşturmak için, karşıt bir ekolün önermelerini kullanabiliriz: mesela bir stoacı şöyle diyecektir: "Her ne kadar haz, ruhun iyiliği için olsa da (tıpkı Epikurosçuların kabul ettiği gibi) kendini, tutkulardan arındırmak gerekir."[179] Marcus Aurelius kendisini de benzer şekilde yüreklendirecektir: "Eğer dünya, Epikurosçular'ın da kabul ettiği gibi, atomların bir araya gelmesinden başka bir şey değil ise, ölüm, korkmak için değildir."[180] Üstelik felsefi bir ispatın apaçıklığının, soyut nedenlerden öte, ruhani bir alıştırma olan deneyimden kaynaklandığını asla unutmamak

gerekir. Ruhun ölümsüzlüğünün Plotinosçu ispatının böyle bir durum teşkil ettiğini gördük: "Ruh, erdemi deneyimledikçe ölümsüz olduğunu anlayacaktır." Benzer bir örneğe Hıristiyan bir yazarda da rastlarız. Augustinus'un *De Trinitate'si*, Üçleme'nin bir psikolojik imgeler dizisini sunmaktadır, ki bu imgeler tutarlı bir sistem oluşturmazlar ve bu yüzden de, yorumcular için sorunlara yol açarlar. Ama gerçekte, Augustinus, üçlemeye dayalı analojilerin sistematik bir teorisini ortaya koymak amacında değildir. Ruhun aslına bir geri dönüşü vasıtasıyla ruha, kendisinin Üçleme'nin bir imgesi olduğu gerçeğini tecrübe ettirmek ister: "Bu üçlemeler, der kendi kendine, anımsarken, bakarken, böyle şeyleri kabul ederken bizde oluşurlar ve bizde bulunurlar."[181] Nihayetinde, Tanrı anısının, Tanrı bilgisinin, Tanrı aşkının üçlü hareketinde ruh Üçleme'nin imgesi olduğunu keşfeder.

Şimdiye değin verdiğimiz tüm örnekler, antikçağ felsefi eserlerinin yorumunda ve okumasında, bu eserleri, ruhani alıştırmalar pratiği perspektifinde ele alma kaygısının getirdiği perspektif değişimini görmemizi sağlar. Böylece, felsefe, asıl perspektifinde artık teorik bir yapı olarak değil, yeni bir yaşam ve dünyayı görme tarzına sahip bir oluşum yöntemi olarak, insan dönüşümünün bir etkisi olarak meydana çıkar. Felsefenin çağdaş tarihçileri, genel olarak, bu perspektife –oldukça önemli olsa da– dikkat etmek niyetinde değiller. Çünkü açıkça, ortaçağdan ve modern zamanlardan miras bir kavrama uygun olarak, felsefenin, yalnız ve yalnız teorik ve soyut bir işleyiş gibi olduğunu düşünürler. Bu temsilin nasıl doğduğunu kısaca bir hatırlayalım. Bu temsil, *philosophia*'nın Hıristiyanlık tarafından yutulmasının sonucu gibi gözükmektedir. İlk yüzyıllarından itibaren Hıristiyanlık, ruhani alıştırmaların geleneksel pratiğini özümsediği ölçüde, kendi kendini bir *philosophia* gibi tanıttı. İşte, bu, İskenderiyeli Clemens'ta, Origenes'te, Augustinus'ta, keşişlikte de vuku bulanın ta kendisidir.[182] Fakat, ortaçağ skolastiği ile, *theologia* ve *philosophia* açıkça birbirlerinden ayrılmıştır. Teoloji, üstün bilim olarak otonomisinin farkına vardı; ve bundan böyle Hıristiyan mistiğinin ve ahlakının bir parçası olan ruhani alıştırmalardan mahrum edilmiş olan felsefe ise, teolojiye kavramsal, yani tamamen teorik bir malzeme tedarik ederek, "teolojinin hizmetçisi" konumuna indirgendi. Modern dönemde, felsefe otonomisini yeniden ele geçirmişken, Ortaçağ kavramından ve pek tabii, git gide gelişen bir sistemleştirmeye kadar uzanan, tamamen teorik karakterinden miras izleri

gözetmeden de edemedi.[183] Ancak, Nietzsche, Bergson ve varoluşçuluk ile felsefe, bilinçli bir şekilde yeniden, bir yaşam ve dünyayı görme tarzı, somut bir tavır haline gelir. Fakat, antik düşüncenin çağdaş tarihçileri kendi paylarına, genellikle, felsefenin tamamen teorik, antik kavramının tutsakları olarak kalmışlardır ve güncel yapısalcı eğilimler, tarihçilerin, bu temsili düzeltebilmelerini sağlamaz: ruhani alıştırma, açıklama modelleriyle pek bağdaşmayan öznel ve olaylara ilişkin bir bakış açısını da beraberinde getirir.

Böylece çağdaş döneme ve başlangıç noktamıza, çalışmamızın başında alıntılanmış G. Friedmann dizelerine geri döneriz. G. Friedmann gibi, kendine "20. yüzyılda ruhani alıştırmalar nasıl pratik edilir?" sorusunu soranlara, oldukça zengin ve oldukça çeşitli bir Batı geleneğinin varlığını hatırlatmak istedim. Söz konusu olan, tabii ki basmakalıplaşmış şemaların mekanik taklidi değildir: Sokrates ve Platon, müritlerini, ihtiyaç duydukları çözümleri kendi kendilerine bulmaya davet etmiyor muydu? Fakat bu bin yıllık deneyimi görmezden gelemeyiz. Diğerleri arasında stoacılık ve Epikurosçuluk, birbirine zıt iki kutba oldukça benzer, ama bu zıtlık, iç yaşamımızdan ayrılamaz; gerilim ve dinginlik, görev ve sükûnet, ahlaki bilinç ve var olma neşesi.[184] Vauvenargues der ki: "Oldukça yeni ve bir o kadar da özgün bir kitap, vakti geçmiş hakikatleri sevdirtecek bir kitap olacaktır."[185] Bu bakımdan, vakti geçmiş hakikatleri sevdirmeye çabalarken, "oldukça yeni ve bir o kadar da özgün" olmuş olmayı dilerim. Vakti geçmiş hakikatler... zira, insan soyunun, anlamını tüketmeye vakıf olamayacağı hakikatlerdir bunlar; anlaması güç olduklarından değil, aksine, son derece basit[186] olduklarından, çoğunlukla bir bayağılık görünüşüne sahiptirler. Fakat, özellikle de anlamına vakıf olmak için, bu hakikatleri yaşamalı ve ara vermeksizin, yeniden deneyimlemeliyiz. Her dönem; bu görevi, okumayı ve bu "vakti geçmiş hakikatleri" yeniden okumayı öğrenmeyi devralmalıdır. Hayatımızı "okuyarak" geçiriyoruz, yani tefsirler yaparak ve hatta tefsirlerin tefsirlerini yaparak ("Gelin, yorumlarımı okumamı dinleyin... Chrysippos tefsiri yapacağım size, tek tek değil, metninin tamamını özetleyeceğim. Hatta, eğer gerekirse, Antipater'in ve Archedemos'un da bakış açılarını ekleyeceğim. İşte, gelip senin kelimeleri, küçücük minnacık kelimeleri açıklamanı dinleyebilmek için gençlerin evlerini barklarını terk etmelerinin nedeni..[187]), hayatımızı "okuyarak"

geçiriyoruz, ama artık okumanın – başka bir deyişle, durmanın, kaygılarımızdan kurtulmanın, kendimize geri dönmenin, aklı başındalık ve özgünlük arayışlarımızı bir kenara bırakmanın, sakince meditasyon yapmanın, boylu boyuna düşünmenin, metinlerin bizimle konuşmasına izin vermenin ne demek olduğunu bilmiyoruz. Bu ruhani bir alıştırmadır, hem de en zorlarından biri: "İnsanlar, derdi Goethe, okumayı öğrenmenin nasıl bir zamana ve çabaya mal olduğunu bilmez. Bunu yapmam kırk iki yılımı aldı, hâlâ da başanp başarmadığımı söylemeye muktedir değilim."{188}

Antik Ruhani Alıştırmalar ve “Hıristiyan Felsefe”

Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike[189] isimli kitabında Paul Rabbow, meditasyon yönteminin, tıpkı lgnatius de Loyola’nın meşhur kitabı *Exercitia spiritualia'da* açıklandığı ve pratik edildiği gibi, antik felsefenin ruhani alıştırmalarında nasıl kök saldığını göstermekten çok büyük övünç duymuştur. P. Rabbow, öncelikle, antikçağda dinleyicinin ikna olmasını sağlamaya yönelik retorik önermelerde kullanılan farklı tip usulleri iyice açıkladı: mesela, hitabete değin amplifikasyon vc olayların canlı bir betimlemesi.[190] Ama, özellikle, stoacılar ve Epikurosçular tarafından uygulanmış farklı tip ruhani alıştırmaları dikkate değer bir biçimde analiz etti, ve bunların, Ignatius de Loyola’da karşılaştığımız aynı cinsten ruhani alıştırmalar olduklarının altını çizdi. Paul Rabbow’un kitabı, bu iki nokta üzerine yeni yollar açtı. Ama yine de keşfinin sonuçlarını belki bu yazarın kendisi bile görmedi. Öncelikle Rabbow, ruhani alıştırmalar fenomenini, İ.Ö. III. yüzyılda Yunan zihniyetinde oluşan ve stoacı ve Epikurosçu ekollerin gelişmesiyle ortaya çıkan, içe doğru yönelim (*Innenwendung*)[191] diye adlandırdığı şeye biraz fazla bağlamış gözükmektedir. Aslında, olay çok daha geniştir. Çoktan Sokratesçi-Platoncu diyaloglarda izine rastlanır ve antikçağın sonuna dek uzanır. Antiklerin ruhani bir alıştırma olarak tasarladıkları şey, felsefenin kendisidir.

Eğer Paul Rabbow, bu olayın yayılımını Helenistik ve Romen dönemle sınırlandırma eğilimindeyse, bu, her şeyden öte, olayın yalnızca etik açısını görmesinden ve bu açıyı, stoacılık ve Epikurosçuluk gibi, eğitimlerinde etiğe gözle görülür bir üstünlük tanıyan felsefelerde incelemiş olmasından kaynaklanır. Paul Rabbow, ruhani alıştırmayı, gerçekten de bir ahlaki alıştırma olarak tanımlar[192] “Ahlaki alıştırmayla, dedi, bir işleyişi, belirli bir ahlaki sonuç gerçekleştirmenin bilinçli niyetiyle yapılan, kendi kendini etkilemeye yönelik, belirli bir edimi gösteriyoruz. Ki bu alıştırma, kendi kendini tekrar ettiği ya da diğer edimlerle birlikte yöntemsel bir bütüne

bağlı olduğu ölçüde daima kendinin de ötesini amaçlamaktadır.” Hıristiyanlıkta bu ahlaki alıştırma, ruhani alıştırma halini alır: “Özünde ve yapısında, tıpkı bir ikiz gibi, ahlaki alıştırmaya benzeyen bir ruhani alıştırma[193]. Ignatius de Loyola’nın *Exercitia spiritalia*'sında klasik katılığına ve mükemmeliyetine yükseltilmiş olan bir ruhani alıştırma; yani bu ruhani alıştırma, aslında dinsel küreye aittir, çünkü ’Ruh’ta yaşamı’, *vita spiritalis*'i, güçlendirmeyi, sürdürmeyi, yenilemeyi amaçlamaktadır.” Hıristiyan ruhani alıştırmanın, İsa’nın ölümünden ve ilahi kişilerin üçlemeci yaşamlarından esinlenen Hıristiyan ruhaniliğinin kendine özgü karakteri nedeniyle yeni bir anlam kazandığı doğrudur. Ama, antikçağ felsefi alıştırmalarını ifade etmek için basit “ahlaki alıştırmalardan” bahsetmek bu olayın önemini ve anlamını tanımamak demektir. Daha yukarıda da söylendiği gibi, bu alıştırmalar, dünya görüşünün bir dönüşümünü ve varlığın başkalaşımını gerçekleştirmeyi amaçlarlar. Bu yüzden de yalnızca ahlaki değil, aynı zamanda da varoluşsal bir değerleri vardır. Demek ki, konu, bir iyi davranış kuralı değil, terimin tam anlamıyla, bir var olma tarzıdır. Ruhani alıştırmalar adlandırması nihayetinde en iyisidir, çünkü tüm ruhu işin içine katan alıştırmalardan bahsedildiğini oldukça iyi vurgular.

Öte yandan, P. Rabbow’u okurken, Ignatius de Loyola’nın antik retorik çalışmasının 16. yüzyılda yeniden doğuşu sayesinde, ruhani alıştırmalar yöntemini bulduğu izlenimindeyiz.[194] Halbuki Antikçağda retorik, tam anlamıyla felsefi olan alıştırmaların hizmetindeki –diğerlerinin arasında– bir araçtan başka bir şey değildir. Diğer yandan ise, Hıristiyan ruhaniliği, kilisenin ilk yüzyıllarından beri, antik felsefenin ve ruhani pratiklerinin mirasını kısmen bir araya getirdi; ve bu biçimde, Ignatius de Loyola *Exercitia*'larının yöntemini, Hıristiyan geleneğin ta kendisinde bulabilmiştir. Takip eden sayfalar, seçilmiş birkaç metin yardımıyla, bu antik ruhani alıştırmalarının, nasıl da tüm bir antik Hıristiyanlık akımı boyunca, açıkçası Hıristiyanlığın kendini bir felsefe olarak tanımlayan akımı boyunca süregelmiş olduklarını göstermek istemektedir.

Bu çalışmaya başlamadan önce, ruhani alıştırma kavramını aydınlığa kavuşturmak gerekir. “Alıştırma” Yunancada *askesis* ya da melete’ye tekabül eder. Öyleyse araştırmamızın sınırlarının iyice altını çizmemiz ve belirlememiz gerekmektedir. “İnziva”dan, kelimenin modern anlamıyla, mesela K. Heussi tarafından tanımlandığı haliyle bahsetmeyiz: “Tamamıyla

bir yoksunluk ya da yiyecek, içecek, uyku, giyim kuşam, mülkiyet kullanımında bir kısıtlama, özellikle de cinsel alanda nefsine hâkimiyet”[195] Gerçekten de, “çile” kelimesinin bu Hıristiyan, akabinde de modern kullanımını, antik felsefedeki *askesis* kelimesinin kullanımından dikkatli bir şekilde ayırt etmek gerekmektedir. Antikçağ filozoflarında *askesis* kelimesi yalnızca, bahsettiğimiz ruhani alıştırmaları, yani düşüncenin ve iradenin içsel bir faaliyetini belirtmektedir Bazı antik filozoflarda, örneğin kinikler ve yeni-Platoncularda, Hıristiyan çilesine benzer besinsel ya da cinsel pratikler vardır, ki bu başka bir sorudur. Bu pratikler, felsefi düşünce alıştırmalarından farklıdır. Pek çok yazar[196] da bu konuyu, filozoflarla Hıristiyanların (kelimenin modern anlamıyla) çileleri arasındaki ayrımları ve benzerlikleri belirterek, mükemmel bir biçimde işlemiştir. Burada daha çok inceleyeceğimiz ise, terimin felsefi anlamıyla askesis’in Hıristiyanlığa kabulüdür.

Bizi ilgilendiren olayı anlamak için başlıca öğe, Hıristiyanlığın, tüm bir Hıristiyan geleneği tarafından, bir *felsefe* gibi tanıtılmış olmasıdır.

Bu özümseme; *apolojistler* diye adlandırdığımız II. yüzyıl Hıristiyan yazarlarıyla, özellikle de Justin ile başladı. Onların nazarında Hıristiyanlık olan bu felsefe, Yunan felsefesinin karşısına “hizim felsefemiz” veya “barbar felsefe[197]” olarak adlandırılarak konumlanır. Fakat Hıristiyanlığı, diğerlerinin yanındaki bir felsefe gibi değik *felsefe* olarak ele alırlar. Yunan felsefesinde dağınık ve parçalara ayrılmış olan. Hıristiyan felsefesinde sentezleştirilmiş ve sistemleştirilrnistir. Analojistlere göre, Yunan filozoflar logos’un[198] küçük parçacıklarından başka bir şeye sahip değillerdi, Hıristiyanlar ise İsa’da ete kemiğe bürünmüş logos’un kendisine sahiptiler. Eğer felsefe yapmak, aklın yasasına uygun yaşamak ise, Hıristiyanlar felsefe yaparlar çünkü ilahi *logos*’un yasasına göre yaşarlar.[199] Bu tema İskenderiyeli Clemens tarafından tekrar tekrar ele alınacaktır. Ki o, felsefe ile insan türünün eğitimini (*paideia*) sıkı sıkıya bağlar. Yunan felsefesinde logos, ilahi Pedagog, insanlığı eğitmek için çoktan ortaya konmuştu; ve logos’un vahisiyle dolu Hıristiyanlığın kendisi ise, “Tanrı’ya benzemeye yönlenmemiz ve ilahi planı (*oikonomia*) tüm eğitimimizin yönetici ilkesi olarak kabul etmemiz için bizi eğiten” hakiki bir felsefedir.[200] Hristiyanlık ve hakiki felsefe arasındaki bu özdeşleşme, Origenes eğitimine pek çok açıdan ilham verecek ve tüm Origenesçi gelenekte canlı kalacaktır, özellikle

de Kappadokia'lılarda: Caesarea'lı Basileios, Nazianzos'lu Gregorios, Nyssa'lı Gregorios, ve hatta, Yannis Chrysostomos.[201] "Bizim felsefemiz"den ve "eksiksiz felsede"den ya da "İsa'ya göre felsefe"den bahsederler. Kendimize belki de, böyle bir özdeşleşmenin geçerli olup olmadığını ya da bu özdeşleşmenin genellikle sözünü ettiğimiz Hıristiyanlığın şu meşhur "helenleştirilmesi"ne adamakıllı katkıda bulunup bunmadığını soracağız. Bu karmaşık sorunla burada uğraşmayacağım. Yalnızca şunu söyleyeceğim: Hıristiyanlığı bir felsefe gibi sunan bu gelenek, uzun süredir Yahudi geleneğinde, özellikle de İskenderiyeli Philon'da[202] var olan bir akımın –kesinlikle bilinçli– mirasıdır. Yahudilik. Philon tarafından, bir *patrios philnsophia*. Yahudi halkının geleneksel felsefesi olarak tanıtılmıştır. Aynı terime Flavius Josephus'ta[203]da rastlarız.

Sonraları keşişlik, Hıristiyan mükemmeliyetinin gerçekleştirilmesi olarak ortaya çıktığında, bu da bir *philosophia* olarak –V. yüzyıldan itibaren, örneğin, Nazianzos'lu Gregorios'ta,[204] Nyssa'lı Gregorios ve Yannis Chrysostomos'ta,[205] ve somut olarak, Pontuslu Evagrios'ta– tanıtılabilirdi. Bu tavra, V. yüzyılda mesela Cyrrhus'lu Theodoretos'ta[206] rastlıyoruz. Burada gene İskenderiyeli Pbilon,[207] Yasa üzerine düşünerek ve kendilerini temaşaya adayarak ıssızlıkta yaşayan tedavicilere "filozoflar" adını vererek yolu açmıştı. Jean Leclerq'in[208] de oldukça iyi gösterdiği gibi, Yunan geleneğinin etkisiyle Latin ortaçağ, monastik yasama *philosophia* adını vermeye devam edecektir. *Cistersien* monastik bir metin, Bernard de Clairvaux'nun müritlerine, kendisi tarafından "göksel felsefe disiplinlerinin[209] öğretilmiş olduğunu dile getirir. Salisburyli John keşişlerin en dürüst ve en hakiki biçimde "felsefe yaptıklarını" doğrular.[210]

Hıristiyanlık ve felsefe arasındaki bu özümseme olayının devasa önemi üzerinde ne kadar dursak azdır. Kulak verelim. Hıristiyanlığın kıyas kabul etmez özgünlüğünü yadsımak değildir söz konusu olan. İleride bu noktaya ve "felsefe"nin özellikle Hıristiyan karakterine, hatta Hıristiyanların felsefeyi, kutsal kitaba ve İncil'e değin gelenekle bağdaştırma kaygısına geri döneceğiz. Diğer yandan, yakından ya da uzaktan apolojist ve Origenesçi geleneğe ilişkilendirilmiş, tarihsel olarak sınırlandırılmış bir akımdan başka bir şey değildir söz konusu olan. Nihayetinde böyle bir akım vardı, göz ardı edilemez bir öneme sahip idi ve bunun sonucu olarak da felsefenin ruhani alıştırma)arını, Hıristiyanlığa dahil etti. Bu ruhani

alıştırmalarla, belli bir yaşam tarzı, belli bir ruhani tavır, normalde Hıristiyanlıkta bulunmayan belli bir ruhani tını da girmiştir. Bu olay oldukça manidardır, çünkü şunu gösterir: Hıristiyanlık bir felsefe tarafından özümsenmiş olabilseydi, bu, pek tabii ki de felsefenin, her şeyden önce, kendi başına bir var olma modu, bir yaşam tarzı olmasından kaynaklanırdı. Jean Leclercq'in[{211}] de saptadığı gibi: "Monastik ortaçağda, antikçağda da olduğu gibi, *philosophia* bir bilme tarzını ya da teorisini değil, deneyimlenmiş bir bilgeliği, akla uygun bir yaşam biçimini ifade etmektedir."

Stoacı ya da Platoncu filozofun temel tavrının *prosoche.* Kendine dikkat, her ana dikkatlilik olduğunu zaten söylemiştik. "Uyanık" insan, aralıksız olarak, mükemmel bir biçimde yalnızca ne yaptığının değil, ne olduğunun, yani kozmostaki yerinin ve Tanrı'yla bağının bilincinde olan kimsedir. Bu kendilik bilinci her şeyden önce bir ahlaki bilinçtir, her an, niyetin bir ıslahını ve bir arındırılmasını gerçekleştirmeye çabalar: her an, iyi olanı yapma iradesinden başka hiçbir davranış motifine izin vermemeye özen gösterir. Fakat bu kendilik bilinci sadece bir ahlaki bilinç değil, aynı zamanda da bir kozmik bilinçtir: "Dikkatli" insan aralıksız olarak "Tanrı'nın anısında" Tanrı'nın önünde, neşeli bir biçimde evrensel aklın iradesine razı olarak ve her şeyi Tanrı'nın kendi bakışıyla görerek yaşar.

İşte kusursuz felsefi, tavır böyledir. Hıristiyan filozofun tavrı da böyledir. Ki bu tavır, İskenderiyeli Clemens'in, daha sonraları keşişlikte saltanat sürecek felsefi, ilham atmosferinin habercisi olan bir cümlesinde çoktan ortaya çıkmıştır: "İhtiyat (ı*eulabeia*) ve kendine dikkat (*prosoche*) sayesinde felsefenin ruh sakinliğini (*amerimnia*) elde edebilmesi ve koruyabilmesi için ilahi yasanın korku uyandırması zorunludur, ki bunu her şeyde günahtan ve hatadan uzak kalarak yapar."[{212}] Clemens'ın zihninde bu ilahi yasa, hem filozofların "evrensel aklı" hem de Hıristiyanların "ilahi kelam"ıdır; bu yasa, düşüncede ve davranışta bir korkuya yol açar; stoacılarca olduğu haliyle mahkûm edilmiş bir tutku manasında değil, ama bir sakınımlılık manasında. Bu kendine dikkat, keşişliğin arayacağı amaçlardan biri olan *amerimnia'*yı, ruh sakinliğini beraberinde getirir.

Bu kendine dikkat, Caesarea'lı Basileios'un[{213}] oldukça önemli bir vaazının konusu olmuştur. Deuteronomion'un[{214}] Yunanca versiyonun bir pasajına

dayanarak: “Dikkat et, adaletsizliğe dair tek bir söz bile kalbinde saklanmış olmasın”, Basileios, büyük ölçüde stoacı ve Platoncu gelenekten etkilenmiş bir *prosoche* teorisi geliştirir. Bu olaya geri döneceğiz. Şu an için ise, Deuteronomion’daki ifadenin ona antik felsefenin teknik bir kelimesini anımsatması üzerine Basileios’un bunu yorumladığını saptayabiliriz. Basileios’a göre bu kendine dikkat, Tanrı’nın ruhumuza yerleştirdiği düşüncenin ve davranışın bizdeki rasyonel ilkelerini uyandırmaya, kendimize, yani zihnimize ve ruhumuza[215] –lakin bizim olmayana, yani bedenimize ya da bizim çevremizde bulunmayana, yani sahip olduklarımıza[216] değil– göz kulak olmaya dayanmaktadır. Ayrıca, aralıksız biçimde bilincimizin sınanmasını ve kendimizi tanımayı yenileyerek, ruhumuzun güzelliğine dikkat etmeye de dayanmaktadır.[217] Böylece kendimiz hakkında sahip olduğumuz yargılardan sıyrılırız: eğer zengin ve asil olduğumuzu sanıyorsak, topraktan meydana geldiğimizi hatırlayacağız ve bizden önceki şu meşhur adamların şimdi nerede olduklarını soracağız kendimize. Bunun aksine, eğer fakir ve hor görülmüş isek, kozmosun bize sunduğu zenginliklerin ve ihtişamların tekrar bilincine varacağız: bedenimiz, dünya, gökyüzü, yıldızlar; ve ilahi çağrıyı aklımıza getireceğiz.[218] Bu terimlerin felsefikarakteri kolayca anlaşılacaktır.

Bu *prosoche*, bu kendine dikkat[219], filozofun temel tavrı; keşişin temel tavrı haline gelecektir. Öyle ki, Athanase, 357’de yazılmış *Vie d’Antoine'de*[220] (*Antoine’ın Yaşamı*) bize, azizin, monastik yaşama dönmesini [*conversion*] anlatırken, “kendine dikkat etmeye” koyulduğunu söylemekle yetinir. Ve Antoine, ölürken, müritlerine diyecektir ki: “Her gün ölmek zorundaymışsınız gibi yaşayın, kendinize dikkat ederek ve çağrılarımı hatırlayarak.”[221] 6. yüzyılda, Gaza’lı Dorotheus buna dikkat çeker: “Öyle umursamazız ki, neden dünyadan çıktığımızı dahi bilmeyiz [...]. İşte bu yüzden de ilerleme kaydetmeyiz [...]. İşte bu, kalbimizde *prosoche* olmamasından kaynaklanmaktadır.”[222]

İşlediğimiz bu dikkat, bu dikkatlilik; ilk ve son defaymışçasına yaşanması gereken mevcut ana ardı arkası kesilmeyen bir yoğunlaşma gerektirir. Antoine, der Athanase, çabalayarak geçirmiş olduğu zamanı hatırlamaya uğraşmıyordu, ama her gün, yeni bir başlangıç yaparcasına, yepyeni bir çaba sarf ediyordu.[223] Demek ki, sanki ilk defaymışçasına mevcut anı yaşamak, hem de sonuncusuymuş gibi. Antoine'ın, ölmek üzereyken,

keşişlerine şöyle dediğini gördük: “Her gün ölmek zorundaymışsınız gibi yaşayın.” Ve Athanase bize, sözlerinden bir başkasını aktarır: “Eğer, her gün ölmek zorundaymışız gibi yaşıyorsak, günah işlemeyeceğizdir.” Belki de akşamı edemeyeceğimizi düşünerek uyanmak, belki de uyanamayacağımızı düşünerek uyumak gerekir.{224} “Ölüm, gözlerinin önünde olsun her gün,” der Epiktetos, “böylece bir daha asla ne bayağı fikirlerin ne de aşırı arzun olur.”{225} Ve Marcus Aurelius: “Harekete geçmek, konuşmak, düşünmek daima, tıpkı her an yaşamdan çekip gidebilecek biri gibi.”{226} Gaza'lı Dorotheus da *prosoche* ile ölümün eli kulağında olmasını sıkı sıkıya ilişkilendirir: “Dikkat edelim öyleyse kendimize, kardeşlerim, dikkatli olalım vaktimiz olduğu müddetçe... Konuşmamızın başından beri, iki ya da üç saat harcadık ve ölüme daha da yaklaştık, ama vakit kaybettiğimize hiç ürkmeden tanık oluyoruz.”{227} Veyahut: “Kendimiz için kaygılanalım, kardeşlerim, dikkatli olalım, Kim bize şimdiki zamanı geri verebilir ki, eğer onu kaybedersek?”{228}

Şimdiye dikkat, hem düşüncelerin kontrolü, hem ilahi iradenin kabulü, hem de başkasıyla ilişkide niyetlerin arındırılmasıdır. Marcus Aurelius’un şimdiye dair bu sürekli dikkati eksiksiz bir biçimde özetleyen *Düşünce*sini oldukça iyi biliriz: “Her yerde ve her saniye, olayların şimdiki rastlaşmasını dindar bir biçimde kabul etmek, adaletli bir biçimde şimdi yanında olan insanlarla birlikte davranmak sana bağlıdır, ayırt etme (*emphilotechnein*) yetisinin kurallarını –gerçek olmayan hiçbir temsilin içine işlememesi için– şimdiki hayale (*phantasia*) uygulamak sana bağlıdır.”{229} Düşüncelere ve niyetlere ardı arkası kesilmeyen bu dikkatlilik, monastik ruhanilikte bulunmaktadır. Bu “kalbin gardı”{230} *nepsis*{231} ya da dikkatlilik olacaktır. Burada yalnızca ahlaki bilincin bir alıştırmasından söz edilmez: *prosoche* insanı, hakiki varlığına yerleştirir, yani Tanrı’yla ilişkisine. Tanrı’nın mevcudiyetinin sürekli bir alıştırmasına denktir. Porphyros, Plotinos’un müridi, örneğin şöyle yazmıştı: “Her amelde, her eserde, her sözde Tanrı var olsun, şahit gibi ve muhafız gibi!”{232} Felsefi, *prosoche*’nin temel temalarından biri işte tam da buradaydı: Tanrı’da ve kendinde mevcudiyet. “Tek bir şeyden başkasında neşeyi ve huzuru arama: başkası için yapılmış bir hareketten başkası için yapılmış başka bir –Tanrı’nın hatırası eşliğindeki– harekete ilerlemek?”{233} Marcus Aurelius’unbu *Düşüncesi,* Tanrı’nın mevcudiyeti alıştırmasının temasıyla alakalıdır, ve aynı zamanda

daha sonra monastik ruhanilikte büyük rol oynayacak bir ifadeden haberdar olmamızı sağlar. Bu “Tanrı’nın hatırası”, yaşamın her anında Tanrı’ya sürekli bir referanstır. Caesarea’lı Basileios, açıkça bu hatırayı, kalbin gardına bağlamaktadır: “Kalplerimizi, tam bir dikkatlilikle, korumalı, Tanrı düşüncesinden asla kaçmasınlar diye.” Photikili Diadochos sıklıkla bu temaya çağrışım yapar. Ona göre bu, *prosoche'ye* tamamıyla denktir: “Günahlarını bilmek, ancak zekâları Tanrı’nın hatırasından asla uzak olmayacak kimselere mahsustur.”{234} “O zamandan beri (yani düşüşten bu yana), insan zekâsı, ancak çabalayarak, Tanrı'yı ve emirlerini hatırlayabilir.”{235} “Tanrı’nın hatırası aracılığıyla, zekânın bütün çıkışlarını kapamak”{236} gerekir. Erdemin arkadaşı olan bir insanın aslı, aralıksız bir biçimde, Tanrı’nın hatırası ile, kalbinde dünyaya ilişkin ne varsa tüketir; ki böylelikle kötü, yavaş yavaş iyinin hatırasının ateşiyle dağılsın ve ruh kusursuz bir biçimde doğal parıltısına, giderek genişleyen bir ihtişam ile, geri dönebilsin.”{237}

Tanrı’nın bu hatırası, hiç kuşku yok ki, bir anlamda prosoche’nin özüdür, Tanrı’da ve kendinde mevcut olmanın en kökten yoludur. Fakat kendine dikkat, gene de dağınık bir niyetle yetinemez. Photiki’li Diadochos’un “Tanrı’nın hatırası ve emirleri”nden söz ettiğine tanık olduk. Antik felsefede de, prosoche bir meditasyon ve yaşam kanununun (*kanon*) ve yaşamın her anında, her bir özel koşula uygulanmak zorunda olan ilkelerin ezberlenmesini gerektiriyordu. Yaşam ilkelerine ve temel “öğretilerine”, aralıksız biçimde, “el altında” sahip olmak gerekir.

Monastik gelenekte de karşımıza çıkan budur. Burada, “emirler”, İncil’e ilişkin yaşam kanunu –yani İsa’nın Hıristiyan yaşamın ilkelerini dile getiren sözleri– felsefi, “öğretilerin” yerini alır. Ama, İncil’e değin emirlere ek olarak, yaşam kanunu “antiklerin”, yani ilk keşişlerin sözlerinden esinlenebilir. Antoine, ölüm anında müritlerine, çağrılarını anımsamalarını tavsiye eder. “Bizi iyiliğe yönlendiren önceki keşişlerin yollarını da sorgulamak ve bu yolları kendimize örnek almak gerekir”, diye beyan eder Photiki'li Diadochos.{238} İncil’e ilişkin emirler ve Antiklerin sözleri, felsefi, gelenekte olduğu gibi kolayca ezberlenebilen ve düşünülebilen kısa cümleler şeklinde belirir. Monastik edebiyatta karşılaştığımız pek çok özlü söz ve *kephalaia* derlemeleri, ezberlemenin ve meditasyonun bu ihtiyacına cevap vermektedir. Özlü sözler,{239} antiklerin, çöl rahiplerinin belirli bir

koşulda telaffuz edilmiş meşhur sözleridir. Bu tarz edebiyat, felsefi gelenekte de vardı: Diogenes Laertius’un eserinde bunun pek çok örneğine rastlarız. *Kephalaia*'ya[240] gelince, bunlar, çoğunlukla “yüzlükler” şeklinde gruplanmış, kısmen daha kısa cümle koleksiyonlarıdır. Bu da, geleneksel felsefe edebiyatında oldukça gözde bir edebiyat tarzıdır: örneğin Marcus Aurelius’un *Düşünceler*'i, Porphyros’un *Vecizeler*'i bu tarza aittir. Bu tarz edebiyatçılar, meditasyon ihtiyacına cevap verirler.

Felsefi meditasyon gibi, Hıristiyan meditasyon da öte yandan, retoriğin, hitabete değin amplifikasyonun tüm yollarını kullanarak, hayal gücünün tüm kaynaklarını seferber ederek verimli bir biçimde gelişebilir. Örneğin Pontikos’lu Evagrios’un müridini; kendi ölümünü, bedeninin çürümesini, ruhunun cehennemde, ebedi ateşte çekeceği ıstırapları ve dehşetleri, ve bunların aksine “adillerin mutluluğunu”[241] gözünde canlandırmaya davet etmesi de böyledir.

Her halükarda, meditasyon devamlı olmalıdır. Gaza’lı Dorotheos bu noktanın üzerinde fazlasıyla durur: “Aralıksız bir biçimde, kalbinizde bu tavsiyeler üzerine düşünün kardeşlerim. Aziz ihtiyarların sözlerini öğrenin.”[242] “Eğer, kardeşlerim, aziz ihtiyarların söylediklerini hafızamızda tutarsak, günah işlemek bizim için zor olacaktır.”[243] “Eğer bu sözlere uygun zamanda sahip olmak istersen, sık sık düşün bunları.”[244] Ruhani yaşamda, düşünülmüş ve ezberlenmiş kuralcı sözler ile uygulanmaya olanak veren olaylar arasında bir çeşit ortaklık vardır. Gaza’lı Dorotheos keşişlerine, “aziz ihtiyarların sözleri” üzerine aralıksız biçimde düşünürlerse, “tüm olaylardan fayda sağlayabilecekleri” vaadinde bulunur. Kuşkusuz; Tanrı’nın iradesini, kendileri de Tanrı’nın iradesinden esinlenmiş rahiplerin sözleri sayesinde, olaylarda tasdik edeceğimizi söylemek ister.

Kendine dikkat, dikkatlilik açıkça bilincin sınanması alıştırmasını gerektirir. Daha önce de Caesarea’lı Basileios'ta *prosoche* ile bilincin sınanması arasındaki bu sıkı bağa rastladık. Bilincin sınanması pratiği ilk defa, Hıristiyan gelenekte, *Canticum Canticorum'un* (*Ezgiler Ezgisi*) şu pasajını yorumlayan Origenes’te karşımıza çıkar: “Eğer kendini tanımıyorsan, ey güzeller güzeli kadın...” Ruh, der bize Origenes, sınamasını duygularına ve davranışlarına taşımalıdır. İyi olarak mı saptar kendini? Çeşitli erdemler mi arar? İlerlemekte midir? Kızgınlık ya da mutsuzluk, korku, zafer aşkı

tutkularını tamamen bastırmış mıdır mesela? Verme ve alma, hakikatin üzerine kanıya varma şekli nedir? Aslında Hıristiyan hiçbir izin belirmediği bu sorular silsilesi, tam anlamıyla bilincin sınanmasının –tıpkı Pisagorasçılar, Epikurosçular, stoacılar, özellikle Seneca ve Epiktetos, ve pek tabii ki diğer filozoflar, Plutarkhos ya da Galien tarafından tavsiye edilmiş olduğu gibi– felsefi geleneğinde yer alır.[{245}] Bu aynı pratiğin yarınis Chrysostomos,[{246}] ve özellikle de Gaza'lı Dorotheos tarafından tavsiye edildiğine tanık oluyoruz: "Gündelik sınamamızdan da öte, her yıl, her ay, her hafta kendimizi sınamalı ve şunu sormalıyız: "Geçen hafta bana göz açtırmayan bu tutkuyla bugün neredeyim acaba?" Hatta her yıl: "Geçen yıl böyle tutkular yüzünden yenildim, şimdi nasıl devam edeceğim?" "Rahipler herkesin, her gece günü nasıl geçirdiğini ve her sabah geceyi nasıl geçirdiğini tartıp biçerek, düzenli olarak kendini arındırmasının ne kadar da gerekli olduğunu söylerdi [...]. Ama işin aslında, pek çok hata yapan biz, unutkan olduğumuzdan, her altı saatte bir bu saatleri nasıl geçirdiğimizi ve bizi neyin günaha soktuğunu bilmek için kendimizi sınamaya ihtiyaç duyarız."[{247}] Athanase'in *Antoine'ın* Yaşamı'nda oldukça ilgi çekici bir ayrıntıya rastlıyoruz. Biyografisine göre, Antoine, müritlerine, ruhlarının faaliyetlerini ve hareketlerini yazılı bir biçimde not etmelerini tavsiye ediyordu.

Muhtemeldir ki bilincin sınanması pratiği, yazılı halde zaten felsefi gelenekte vardı.[{248}] Pratik, araştırmaya biraz daha açıklık katabilmek için, zorunlu değilse bile, gerekliydi. Fakat Antoine'da, bu defa, bir manada, yazının tedavi edici bir değeri söz konusuydu. "Herkes yazılı bir biçimde not etsin, diye öğütler Antoine, ruhunun faaliyetlerini ve hareketlerini, tıpkı bunları başkalarına tanıtıyormuş gibi."[{249}] İşin aslı, diye sürdürür, halk arasında, başkalarının önünde, hata yapmaya kesinlikle cesaret edemeyiz. "Öyleyse yazı, başkasının gözünün yerini tutsun." Antoine'a göre, yazıyor olma olgusu, halk arasında olma, seyredilmekte olma izlenimi verir. Yazının bu tedavi edici değeri, Gaza'lı Dorotheos'un, ruhani yol göstericisine yazmış olmasının basit olgusu ile "teselli ve fayda"[{250}] bulmuş olduğunu aktardığı metinde de ortaya çıkıyor gözükmektedir. İlginç bir başka psikolojik not: Platon ve Zenon, rüyaların niteliğinin, ruhun ruhani durumunu yargılamaya olanak tanıdığını tespit etmişlerdir. Bu gözleme, Pontikos'lu Evagrios[{251}] ve Photiki'li Diadochos'ta[{252}] da rastlıyoruz.

Prosoche nihayetinde; kendine hakimiyet, yani aklın tutkular üzerinde zaferini gerektirir, çünkü ruhun dağılmasını, savurganlığını, dalgınlığını tetikleyenler tutkulardır. Monastik edebiyat, genellikle şeytani şekillerde karşımıza çıkan tutkuların bu zararları üzerinde çok durur. Kendine hâkimiyetin monastik alıştırmaları antik felsefenin pek çok hatırasını barındırmaktadır. Gaza'lı Dorotheos'un, Epiktetos gibi, müritlerine alışkanlık yaratabilmek için, öncelikle basit şeylerde alışmaya [s'exercer] başlamaların[253] tavsiye ettiğini, ya da tutkularının sonuna varmak için hatalarının sayısını ufak ufak azaltmaların[254] öğütlediğini görüyoruz. Evagrios'un, tutkunun karşısına bunun zıttı olan erdemi koyabilmeyi beklerken bir tutkunun karşına bir başka zıttı olan tutkuyu –örneğin, zinanın karşısına iyi bir unvan kaygısı– koymayı teklif ettiğini de görüyoruz. Bu, Cicero'nun Tusculanes'lerinde çoktan önerdiği yöntemdir.[255]

Ruhani alıştırmaların Hıristiyanlığa bu kabulünün, belli bir ruhani tavrı, normal halinde bulunmayan belli bir yaşam tarzını da beraberinde getirdiğini söyledik. Öncelikle alıştırma kavramının kendisi var. Hareketleri tekrar etme, kendi kendini değiştirmek ve dönüştürmek için bir training'i tamamlama olgusunda İncil'e ilişkin kendiliğindenlikten çok farklı bir düşünce, bir mesafe var. Prosoche'nin özü olan bu kendine dikkat, tamamıyla bir içebakış tekniği doğurur: Bilincin sınanmasında ve zihinlerin ayırt etme yetisinde olağanüstü bir analiz kesinliği. Nihayet ve özellikle, araştırılan ideal, ruhani yaşam için önerilmiş amaçlar, stoacı ve Platoncu –yani yeni-Platoncu– antikçağın sonunda yeni-Platonculuk tarafından bütünleştirilmiş stoacı ahlak sağlam bir renklendirmeye bürünür.

Ruhani mükemmeliyet, örneğin tamamıyla stoacı bir biçimde, "ilahi irade"yle özdeşleşen iradenin dönüşümü olarak betimlenir. Gaza'lı Dorotheos'ta da karşılaştığımız budur: "Kendine ait iradesi olmayan kimse daima istediğini yapar. Aslında, kendine ait bir iradesi de olmadığına göre, olan her şey onu memnun eder ve çoğunlukla iradesine göre eylerken bulur kendini; zira şeylerin, olmalarını istediği gibi olmalarını değil, ama oldukları gibi olmalarını diler."[256] Son dönem Gaza'lı Dorotheos yayıncıları bu pasajı Epiktetos'un *Manuel*'inden bir metinle karşılaştırıyorlar: "Olayların dilediğin gibi olması için uğraşma, aksine olayların oldukları gibi olmalarını dile ki sen de sükûnet içinde olasın."[257]

Ruhani mükemmeliyet, bir *apatheia,* tümüyle bir tutkulardan yoksunluk – yeni-Platonculukça yeniden ele alınmış Stoacı kavram– olarak da görünür. Gaza'lı Dorotheos'ta tam anlamıyla iradenin kendisinin ortadan kaldırılmasının sonucudur: "İradesini ortadan kaldırarak, kopma (*aprospatheia*) edinilir, ve kopmadan ise, Tanrı'nın da yardımıyla, *apatheia'* ya[258] ulaşılır." Bu bağlamda, Gaza'lı Dorotheos'un iradeyi ortadan kaldırmak için tavsiye ettiği yollar, felsefi geleneğin kendine hâkimiyet alıştırmalarıyla tamı tamına özdeştir: Plutarkhos, örneğin, meraklılığı önlemek için mezar taşı yazılarını okumamayı, sokak gösterilerinden vazgeçmeyi öğütler.[259] Aynı şekilde, Dorotheos da her istediğimiz yere bakmamayı, aşçıya ne hazırladığını sormamayı, bir sohbete kendimizi dâhil etmemeyi öğütler[260] Dorotheos'un iradeyi ortadan kaldırma dediği tam da budur. Fakat, özellikle Evagrios'ta Hıristiyan *apatheia'*nın, felsefi, kavramlarla ne denli sıkı sıkıya bağlı olduğu açıkça gözler önüne serilir. Evagrios'un *Praktikos*'unda şu tanıma rastlıyoruz: "Gökler krallığı, varlıkların hakiki bilgisinin eşlik ettiği apatheia'dır[261] Böyle bir formül, eğer yorumlamaya çalışırsak, bu soyut düşünceleri İncil'e ilişkin ruhtan ayıran mesafeyi gösterir. İncil'e ilişkin mesajın "gökler krallığı" ya da "Tanrı'nın krallığı" olarak adlandırılmış eskatolojik bir olayın ilanına dayandığını biliyoruz. Evagrios, en başta, iki ifadeyi birbirinden ayırt eder ve bunları oldukça farklı bir anlam da yorumlar. Origenesçi[262] geleneği geliştirerek, bu iki ifadenin ruhun iki içsel halini, daha da açıkçası ruhani ilerlemenin iki evresini belirttiğini düşünür: "Gökler krallığı, varlıkların hakiki biliminin eşlik ettiği ruhun telaşsızlığıdır." "Tanrı'nın krallığı, zekânın tözüyle birlikte var olan ve bozulmazlığını geride bırakan aziz Üçleme'nin bilgisidir."[263] Burada, bilgi iki farklı düzeye ayrılır: Varlıklar bilgisi, Tanrı bilgisi. Böylece, bu ayrımın, tamı tamına Origenes'in meşhur felsefenin kısımlara bölünmesine tekabül ettiğinin farkına varıyoruz; lakin ayrım zaten Platonculukta, en azından Plutarkhos'tan bu yana, tasdik edilmiştir[264] Bu bölünme; felsefenin üç kısmına tekabül eden ruhani ilerlemenin üç evresini, üç kısmını ayrıştırır. Felsefenin bu kısımlarının her biri etik, ya da Evagrios'un dediği gibi "pratik", fizik ve teolojidir. Etik, ilk arınmaya tekabül eder; fizik, duyumsanır olandan kesin biçimde kopmaya ve şeylerin düzeninin temaşasına ve nihayetinde teoloji ise her şeyin ilkesinin temaşasına tekabül eder. Evagriosçu şemada, etik praktike'ye, fizik "varlıkların hakiki bilimini" kapsayan "gökler krallığına", teoloji

Üçleme’nin bilgisi olan “Tanrının krallığına” tekabül eder. Lakin yeni-Platoncu sistemleştirmeye göre, bu seviyeler aynı zamanda erdem seviyelerine de tekabül eder. Porphyros’a[265] göre ruh, politik erdemleri sayesinde, *metriopathia* aracılığıyla tutkularına hâkim olmaya başlar sonra da arındırıcı erdemler düzeyine yükselir. Ki bu erdemler, ruhu bedenden koparmaya başlarlar ama tamamıyla değil: *apatheia*'nın bir başlangıcı vardır. Ancak teoretik erdemler düzeyinde ruh, tam bir *apethia*’ya ve bedenden mükemmel bir ayrılışa ulaşır. Tam da bu düzeyde ruh ilahi “zekâ”da olan varlıkları temaşa eder.[266] Varlıkların temaşasının ve *apatheia*'nın olduğu bu düzey, Evagrios’un “gökler krallığına” tekabül eder. Bu düzeyde, Evagrios’a göre ruh, doğaların (“fizik” kelimesinin kaynaklandığı yer) çokluğunu, akıl edilebilir doğaları (*phuseis*) ve logoi’lerindeki diğer duyumsanabilirleri temaşa eder.[267] Her şeyden öte noetik bir düzende olan bir sonraki evre, Tanrı’nın kendisinin temaşasıdır. Öyleyse Evagrios, düşüncesini şu şekilde özetleyebilir: “Hıristiyanlık; İsa’nın, Kurtarıcımızın pratikten, fizikten ve teolojiden oluşan öğretisidir.”[268]

Bu teorik yapıdan bağımsız olarak, *apatheia*, monastik ruhanilikte oldukça mühim bir rol oynar. Kafasında oluşturduğu değer; ruhun huzuru, kaygı yokluğu, *amerimnia*[269] ya da *tranqauillitas*[270] ile sıkı sıkıya bağlıydı. Gazalı Dorotheos[271] ruhun huzurunun, eğer zorunlu ise, onu kaybetmemek için kalkıştığımız şeyden vazgeçmeyi gerektirecek kadar önemli olduğunu beyan etmekte tereddüt etmemektedir. Ruhun bu huzuru, bu *tranguillitas animi* felsefi geleneğin esas değeri idi.[272]

Porphyros’da apatheia’nın, ruhun beden ile olan ilişkisinin kopmasından sonuçlandığını gördük. Burada, mükemmel felsefi alıştırmalara tekrardan dâhil oluyoruz. Platon şöyle demişti: “Her_ kim ki, kelimenin tam anlamıyla, felsefe ile harmanlanır o, ölmeye çabalar.”[273] VII. yüzyılda, Maximus Confessor’da bu sözün yankısına hâlâ rastlıyoruz: “İsa’nın felsefesine uygun olarak, yaşamımızı bir ölüm alıştırması yapalım.”[274] Zaten kendisi de, Hıristiyan felsefe ile ölüm alıştırmasını sürekli özdeşleştirmiş olan zengin bir geleneğin mirasçısıdır. Buna, bu ölüm alıştırmasını tamamıyla Platoncu bir anlamda ele alan İskenderiyeli Clemens’ta[275] zaten rastlıyoruz: Ruhani olarak ruhu bedenden ayırmak gerekir. Mükemmel bilgi, irfan; ruhu bedenden ayıran, bütünüyle iyiye

adanmış bir yaşam süreceğini vaat eden, ve arınmış bir ruh ile hakiki gerçekliklerin temaşasını uygulayabilmesini sağlayan bir çeşit ölümdür. Bu tema Nazianzos'lu Gregorios'ta da vardır: "Bu yaşamı, Platon'un da dediği gibi, bir ölüm alıştırması yaparak ve onun gibi konuşmak gerekirse, ruhu, olabildiğince, bedenden ayırarak yaşamak."[276] Bu, "felsefe pratiği"dir. Evagrios'a[277] gelince, Porphyros'un kullandığı temalara çok yakın bir biçimde ifade eder kendini: "Bedeni ruhtan ayırmak ancak ve ancak bunları birleştirene mahsustur; ama ruhu bedenden ayırmak, erdemi arzulayana mahsustur. Rahiplerimiz, aslında, ölüm alıştırmasını ve bedenden kaçışı; dünyadan elini ayağını çekme [*anachorese*] (yani monastik yaşam) olarak adlandırır." Gene burada da, Platoncu bedenden kaçış kavramının –ki genç Augustinus'u da baştan çıkaracaktır– Hıristiyanlığa eklenen ama özünde olmayan ve bütün ruhaniliğini oldukça farklı bir anlama doğru yönlendiren bir unsur olduğunu görüyoruz.

Buraya kadar, bazı felsefî ruhani alıştırmaların Hıristiyanlıktaki ve keşişlikteki sürekliliğini ortaya koyduk, ve bu Hıristiyanlığa kabulün beraberinde getirmiş olduğu özel tınıyı anlatmaya çalıştık. Ama bu fenomenin menzilini abartmamak gerekir. Öncelikle, dedik ki, ancak oldukça sınırlı bir ortamda, felsefi bir kültüre sahip Hıristiyan yazarlarda meydana çıkar. Fakat, onlarda bile nihai sentez, özü bakımından, Hristiyan'dır. Öncelikle, ama en az ehemmiyete sahip olacak şekilde, bu yazarlar mümkün olduğunca bu ödünç aldıklarını Hıristiyanlaştırmaya çalışmaktadırlar. Felsefeyle tanımayı öğrendikleri ruhani alıştırmayı, şu ya da bu kutsal metinde, yeniden tanıyacaklarını sanıyorlar. Böylelikle, Caesarea'lı Basileios'un *prosoche* kavramını Deuteronomion'daki bir metne bağlıyor olduğunu gördük. Athanase'in yazdığı *Antoine'in* Yaşamı'nda, bu *prosoche*, başka taraftan, "kalbin gardı" haline gelmektedir, ve hatta bütün monastikedebiyatta, [Süleyman'ın] *Özdeyişler*'in bir metninin (IV, 23) etkisi altında da: "Her şeyin üstünde, kalbini koru.[278]" Bilincin sınanması, genellikle Pavlus'un *Corinthliler'e II. Mektup'u* (13, 5) tarafından doğrulanır: "Kendinizi kendiniz sınayın[279]"; ölüm meditasyonu, Co*rinthliler* I'e (15, 31) atıfta bulunarak tavsiye edilmiştir: "Her gün ölüyorum."[280] Bu referansların, bu alıştırmaları Hıristiyanlaştırmaya yeteceğini düşünmek gene de bir hata olurdu. İşin aslı, eğer Hıristiyan yazarlar Kutsal Kitap'ın bu metinlerine dikkat etmiş iseler, bu, öte yandan

prospche'nin, ölüm meditasyonunun, ya da bilincin sınanmasının ruhani alıştırmalarını biliyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Kutsal metinler, bir tek onlara, bu alıştırmaları deneyimlemek için bir yöntem sağlamış olamaz. Ve genellikle de bu kutsal metinlerin bahsi geçen ruhani alıştırma ile oldukça uzak tek bir bağı vardır.

Hıristiyan ve monastik ruhani alıştırmaların pratik edildikleri genel atmosferi görmek daha önemlidir. Bu alıştırmalar, daima Tanrı'nın lütfunun yardımını gerektirirler ve erdemler içinden ilk olarak alçakgönüllülüğü açığa çıkarırlar: "Tanrı'ya yaklaştıkça", der Gazalı Dorotheos, kendimizi daha da günahkâr görürüz."[281] Bu alçakgönüllülük, kendini başkalarından daha aşağı olarak görmeye, davranışta ve anlatımda mesafeyi daha fazlasıyla korumaya, örneğin bitkinlik gibi, diğer keşişlerin önünde belirli bedensel tavırlar takınmaya yönlendirir. Aynı şekilde temel erdemler de: Tövbe ve itaat. İlki Tanrı aşkından ve korkusundan kaynaklanır ve oldukça ciddi nefsini köreltme şekillerinde meydana çıkabilir. Ölümün hatırası, yalnızca yön değiştirmenin aciliyetinin bilincine vardırtmaya değil, Tanrı korkusu uyandırmaya da yöneliktir, ve aynı zamanda kıyamet üzerine düşünmeye, yani tövbe erdemine bağlıdır. Aynısı bilincin sınanması için de geçerlidir. İtaat, daha üstün birinin düzenine mutlak biçimde boyun eğerek kendi iradesinden vazgeçmedir. *Vie de Dosithee'de*[282] [*Dositheos'un Yaşamı*], bu itaatin hangi noktaya kadar gidebileceğini görüyoruz. Bilincin yöneticisi yaşam tarzına, beslenmeye, müridinin sahip olabileceği şeye mutlak biçimde karar verir. Nihayetinde, Tanrı ve İsa aşkının aşkın boyutları, bütün bu erdemlerin suretlerini değiştirir. Ölüm alıştırması, ruh ve bedenin ayrılması da, İsa'nın ölümünden bir pay almadır. İradeden vazgeçme, ilahi aşka bir bağlılıktır.

Genel olarak, keşişliğin Mısır'da ve Suriye'de[283] doğduğu ve Hıristiyan ortamda, felsefi bir modelin müdahalesi olmaksızın, kendiliğinden geliştiği söylenebilir. İlk keşişler kültürlü insanlar değillerdi, ama İsa'nın yaşamının taklidi ve İncil'e ilişkin öğütlerin pek etkili bir pratiği aracılığıyla Hıristiyan mükemmeliyetine ulaşmak isteyen Hıristiyanlardı. Bu yüzden de doğal olarak mükemmeliyet pratiklerini, Eski ve Yeni Ahit'ten aldılar. Ancak, Philon'dan uzak, Clemens'a ve Origenes'e daha yakın olacak biçimde, Kappadokia'lılarca muhteşem bir parlaklıkla düzenlenmiş İskenderiye ekollerinin etkisi altında, bazı felsefi, ruhani pratikler Hıristiyan ve

monastik ruhaniliğe dahil edilmiştir; ve Yunan felsefi, geleneğin modelleri ve sözcük dağarcığı ödünç alınarak ise Hıristiyan ideali betimlenir, tanımlanır ve de kısmen deneyimlenir. Bu akım, felsefi ve edebi nitelikleriyle benimsenir. Bu akımdır antik ruhani alıştırmalar mirasını, ortaçağ ve modern zamanların Hıristiyan ruhaniliğine aktarmış olan.

SOKRATES

Sokrates Figürü

Bu yıl bize önerilen temayı, “Normaların geleceği ve evrimi”ni, işlemek için araştırmalarımı ve fikirlerimi Batı felsefesinde “bilge” figürü üzerine yoğunlaştırdım. Yunan düşüncesinin başından beri, bilge, gerçekten de, canlı ve somut bir norm olarak belirmektedir, tıpkı Aristoteles’in *Protreptique*'in bir pasajında not ettiği gibi: “İyi ile alakalı olarak en kesin hangi kurala, hangi ölçüye sahibiz ki, bilge hariç?”{284} Norm olarak bilge üzerine bu fikirler ve araştırmalar, pek çok nedenden ötürü, yavaş yavaş tek bir Sokrates figürü üzerine yoğunlaştı. Öncelikle onda, bütün Batı geleneğinde etkili olmuş evrensel bir etki, en azından böyle bir sonuç buluyordum. Akabinde –ve özellikle– Sokrates figürü, en azından Platon'un çizdiği şekliyle, bilgeliğin aşkın ideali ve somut insanlık gerçekliği arasında bir aracı olmanın eşsiz avantajını gözlerimin önüne seriyordu. İşte tamamen Sokratesçi paradoks ve ironi; Sokrates bir bilge değil, bir “filozof’tur, yani bilgeliğin, ideal ve aşkın normun bir aşığıdır.

Sokrates’ten bahsetmek, pek tabii ki de tarihsel düzende her türlü zorluğa maruz kalmak demektir. Sokrates, Platon, Xenophon üzerine sahip olduğumuz kanıtlar, tarihsel Sokrates’i{285} dönüştürdü, idealize etti, onun özünü bozdu. Burada, tarihsel Sokrates’i yeniden bulmaya ya da yeniden oluşturmaya uğraşmıyorum. Şu an size sunmaya çalıştığım, aynı zamanda da –zira devasa bir fenomen söz konusudur– Platon'un *Şölen*'inde ortaya çıktığı haliyle ve Kierkegaard{286} ve Nietzsche{287} gibi iki büyük Sokratesçi tarafından algılandığı haliyle Sokrates figürü üzerine yoğunlaşarak, Batı geleneğimizde yer aldığı şekliyle Sokrates figürüdür.

I. Silenos

Sokrates, şimdi de dediğim gibi, ideal norm ile insanlık gerçeği arasında bir aracı olarak belirmektedir. Aracılık; aracı olma fikri, ortayol ve denge fikirlerini çağrıştırır. İnce ayrımlarda, ilahi çizgileri ve insani çizgileri harmanlayan, ahenkli bir figürün belirmesini görmeyi bekleriz. Lakin hiç de alakası yok. Sokrates figürü afallatıcı, anlaşılmaz, kaygılandırıcıdır. Bizim için barındırdığı ilk şok, Platon'un, Xenophon'un ve Aristophanes'in tanıklıkları tarafından doğrulanmış olan bu fiziksel çirkinliktir.{288} “Sokrates'in, der Nietzsche, çirkin olmaklığıyla ünlenen ilk Yunan olması hakikaten de oldukça belirleyicidir.”{289} “Her şeyi ölçüsüz, soytarıca, karikatürümsü idi.”{290} Ve Nietzsche “onun ıstakoz gibi gözlerini, sarkık dudaklarını, kocaman göbeğini”{291} hatırlatır. Nietzsche, fizyonomist Zopyre’in Sokrates’e bir canavar olduğunu ve içinde en beter kötülükleri ve en beter istekleri barındırdığını söylemiş ve Sokrates’in buna “Beni nasıl da iyi tanıyorsun”{292} cevabını vermekten memnun kalmış olduğunu anlatmaktan oldukça hoşlanıyordu. Platon’un *Şölen*’inin Sokrates’i birtakım şüphelere mahal verebilecek bir *silenos*’a benzemektedir. *Silenos*’lar ve *satyros*’lar, melez iblislere dair yaygın tasvirlere göre, Dionysos maiyetinde yer alan yarı hayvan, yarı insan idiler. Küstah, gülünç, ehli keyiftirler; satirik dramlar takımını, aralarında Euripides’in *Cyclops*'unun oldukça nadir bir kanıtı olarak kaldığı edebi türü oluştururlar. Öyleyse *silenos*’lar tamamen doğal varlığı, medeniyetin ve kültürün olumsuzlanmasını, grotesk soytarılığı, içgüdülerin başıboşluklarını temsil etmektedirler.{293} Kierkagaard diyecektir ki: “Sokrates bir kobold idi.”{294}

Bu *silenos* figürünün bir görünüşten ibaret olduğu, aynı zamanda Platon’un da anlatmaya çabaladığı haliyle, başka şeyi saklayan bir görünüş olduğu doğrudur. *Şölen'in*{295} sonundaki meşhur Sokrates övgüsünde Alchibiades, Sokrates’i, heykeltıraşların vitrininde, tanrı heykelciklerini koymaya yarayan kalıplar olarak kullanılan *silenos*’larla karşılaştırır. Böylelikle Sokrates’in dış görünüşü, bu neredeyse canavarımsı, çirkin, soytarı, küstah görünüm; bir gösterişten, bir maskeden başka bir şey değildir.

Ki bu bizi yeni bir paradoksa sürükler: Çirkinlikten sonra, sinsilik. Nietzsche’nin dediği gibi: “Her şeyi sinsi, düzenbaz, gizli kapaklıdır.”{296} Böylelikle Sokrates maskeye bürünür ve aynı zamanda da başkalarına da maske olur.

Sokrates kendi kendine maskeye bürünür: bu, hâlâ anlamını çözmek durumunda kaldığımız meşhur Sokratesçi ironidir. Sokrates bilmezlik ve küstahlık taslamaktadır: “Bütün hayatını, der Alchibiades, bilmiyormuş gibi yapıp insanlarla alay ederek geçirir o.”[297] “Sokrates’in konuşmaları, tıpkı vahşi bir Satyros’un postu gibi dışarıdan böyle tuhaf kelime ve ibarelere büründürülür.”[298] Aşk kaçamakları, umursamaz tavrı, “tıpkı yontulmuş bir Silenos gibi dışına büründüğü kılıftır bu.”[299] Sokrates, her ne kadar bu sinsilikte mükemmel bir biçimde başarılı olmuşsa da, sonuç olarak “tarih”ten saklanmıştır. Hiçbir şey yazmadı, diyaloglarla yetindi ve onun hakkında sahip olduğumuz tüm tanıklıklar, onu açığa çıkarmadıkları gibi saklarlar da, çünkü açıkçası Sokrates, kendisinden bahseden kişileri maske olarak kullanmayı daima başarmıştır.

Kendisi zaten maskelenmiş olduğundan Sokrates, ardına gizlenmeye ihtiyacı olan kişiliklerin maskesi (*prosopon*) haline geldi. Onlara, hem kendilerini gizleme hem de Sokratesçi ironiyi maske olarak alma fikrini aşıladı. Burada, edebi, pedagojik ve psikolojik içermeleri dolayısıyla oldukça karmaşık bir fenomen söz konusudur.

Bu fenomenin asıl çekirdeği, Sokrates’in kendisinin ironisidir. Ebedi sorgucu Sokrates, ustaca sorgulamalarla muhataplarını, cehaletlerinin farkına varmaya yönlendiriyordu. Böylece de onları, tüm hayatlarının gözden geçirilmesini gerektiren bir huzursuzlukla dolduruyordu. Sokrates’in ölümünden sonra, Sokratesçi konuşmaların hatırası, oldukça çeşitli muhataplarıyla sürdürmüş olduğu sözsel tartışmaları taklit eden bir tür edebiyatın, *logoi Sokratikoi'*nin esin kaynağı oldu. Öyleyse *logioi Sokratikoi*’lerde, Sokrates bir *prosopon*, yani bir muhatap, bir kişi, –tiyatronun *prosopon*'unun ne olduğunu hatırlamak gerekirse– bir maske haline gelmektedir. Sokratesçi diyalog, özellikle de Platon’un belirlediği ince ve arıtılmış biçimde, okuyucunun üzerinde Sokrates’in canlı söylemlerinin yarattığı etkiye benzer bir etki uyandırma eğilimindedir. Okuyucu da kendini Sokrates’in muhatabı konumunda bulur, çünkü Sokrates’in sorularının kendini nereye götüreceğini bilmez. Sokrates’in, yol şaşırtıcı ve kavranılamaz *prosopon'u*, okuyucunun ruhunda bir huzursuzluk oluşturur ve ruhunu felsefi yön değiştirmeye [*conversion*] kadar uzanabilecek bir farkındalığa sevk eder. K. Gaiser’in[300] de oldukça iyi gösterdiği gibi, okuyucu, kendi isteğiyle Sokratesçi maskelerin ardına

saklanmaya davet edilir. Platon'un neredeyse bütün Sokratesçi diyaloglarında, muhatapları bezginliğin kapladığı bir kriz anı gelip çatar. Tartışmayı devam ettirebilme olanaklarına dair inançlarını yitirirler; diyalog kopma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ki bu noktada Sokrates araya girer: diğerlerinin huzursuzluğunu, şüphesini, sıkıntısını, diyalektik serüvenin risklerini kendisi üstlenir; böylelikle rolleri değiştirir. Eğer ki, bir başarısızlık söz konusu olursa, bu onun hatası olacaktır. Böylece muhataplarına kendi "ben"lerinin bir izdüşümünü sunar, muhataplar bu şekilde Sokrates'e kendi huzursuzluklarını aktarırlar ve güveni diyalektik araştırmada, logos'un kendinde yeniden bulurlar.

Şunu eklemek gerekir ki, Platoncu *Diyaloglar*'da, Sokrates Platon için bir maske görevi görür, diyecektir Nietzsche, "semiyotik"[{301}] hakkında. P. Friedlânder'in[{302}] açıkça not ettiği üzere, "Ben" oldukça uzun zamandır, birinci tekil kişiden bahsetmekten çekinmeyen Hesiodes, Xenophanes, Parmenides, Empedokles, sofistler, Xenophon sayesinde, Yunan edebiyatında görünümünü sağlamış iken; öbür tarafta Platon, *Diyaloglar*'da, kendini Sokrates'in ardına tamamen saklar ve sistematik olarak "Ben"in kullanımından kaçınır. Burada, anlamını eksiksiz bir biçimde kavrayamadığımız, son derece ince bir bağ bulunmaktadır. K. Gaiser ve H. J. Kramer'i[{303}] takiben Platon'un Akademi üyelerine mahsus, kendi gizli ve sözsel eğitimi ile Sokrates maskesini kullanarak okuyucularını felsefeye çağırdığı yazılı diyaloglar arasında oldukça kesin bir ayrım yaptığını mı varsaymak gerekir? Yoksa Platon'un, belli bir mesafe, belli bir ironi ile öğretisini sunmak için Sokrates figürünü kullandığını mı kabul etmek gerekir? Her ne olursa olsun, bu asıl durum, Batı bilincini fazlasıyla belirlemiştir, ve düşünürler bilinçli –ve beraberlerinde getirdikleri kökensel yenilenmelerden ürkmüş– olsalar dahi, sıra kendilerine gelince, çağdaşlarıyla yüzleşmek için, bir maske ve tercihen Sokrates'in ironik maskesini kullandılar.

18. yüzyılda, *Sokratische Denkwürdigkeiten* adlı eserinde Hamann, Sokrates'i över; kendisinin de dediği gibi: *mimice,*[{304}] yani kendisini Sokrates maskesi –ki bu, 18. yüzyıl filozoflarının nazarında saf rasyonalist olmak anlamına gelmektedir– olarak ele alır, öyle ki bu maskenin ardında İsa'nın peygambervari bir figürünü sezinletebilsin diye. Hamann'da geçici bir usulden başkası olmayan şey, Kierkegaard'da temel ve varoluşsal bir

tavır halini alır. Bu tavır, onda öncelikle “takma adcılık” usulüyle ortaya çıkar. Kierkegaard külliyatının büyük bir kısmının takma adlarla yayımlanmış olduğunu biliyoruz: Victor Eremita, Johannes Climacus, vb. Bir yayıncı hilesi söz konusu değildir, bu takma adlar: “estetik”, “etik”, “dinsel” düzeylere tekabül eder; kendini bu düzeylerde konumlandırdığı kabul edilen yazar, çağdaşlarının Hıristiyan olmadıklarının farkına varmalarını sağlamak amacıyla, birbirini takiben estetikçide, sonra ahlakçıda Hıristiyanlıktan bahsedecektir. “Sanatçının ve yarı inançlı ahlakçının maskesiyle donatır kendini en derin inançlarından bahsetmek amacıyla.”[305] Kierkegaard, usulün Sokratesçi karakterinin tamamıyla bilincindedir: “Eserin bütününün genel bir bakış açısından estetik üretim, takma adlı eserlerin derin bir anlam kazandığı bir dalaveredir. Bir dalavere! Ne kadar da çirkin! Kelime tarafından kötüye kullanılmaya izin vermemeye cevabım ne olabilir! Hakikat uğruna bir insanı kandırabiliriz, ve yaşlı Sokrates'i anımsatmak amacıyla, bu adamı hakikate ulaştırmak için kandırabiliriz. Bir yanılsamanın kurbanı olduğunda tek çare budur.”[306] Okuyucuya hatasını, doğrudan onu çürüterek değil de, saçmalığının açıkça kendisine görünmesini sağlayacak bir biçimde hatasını sergileyerek hissettirmek gerekir. Bu, tam anlamıyla Sokratesçidir. Lakin, aynı zamanda da “takma adcılık”la Kierkagaard kendi mahiyetindeki tüm kişiliklere söz verir. Herhangi birinde kendini tanımaksızın farklı “ben”lerini dışa vurur, tıpkı Sokrates’in ustaca sorularıyla, muhataplarının “ben”lerini –bunlarda kendini tanımaksızın– dışa vurduğu gibi. Kierkegaard şöyle yazar: “Yıllar boyunca, melankolim, kendi kendime ’sen’ diyemememe neden oldu. Melankoli ve bu ’sen’ arasında bütün bir fantezi dünyası bulunmaktaydı. Ki bunun bir kısmını takma adlarımla harcadım.”[307] Ama Kierkegaard takma adlarının ardına saklanmaktan memnun değildir. Onun asıl maskesi, Sokratesçi ironinin kendisi, Sokrates’in ta kendisidir: “Ah Sokrates! [...] Senin serüvenin benim serüvenimdir.” “Ben tekim. Tek benzerim Sokrates’tir. Görevim, Sokratesçi bir görevdir.”[308]

Kierkagaard, bu Sokratesçi yönteme dolaylı iletişim yöntemi adını veriyordu.[309] Buna Nietzsche’de de rastlıyoruz. Bu, onun nazarında, büyük eğitimcinin yöntemidir: “Bir eğitimci ne düşündüğünü asla söylemez, ama haricen ve daima eğiten kişi için kullanılabilirliğine gelince o şey hakkında ne düşündüğünü söyler ancak. Bu gizli kapaklılığı tahmin etmemiz

gerekmez aslında."[310] Eğitimcinin aşkın görevi tarafından doğrulanmış yöntem: "Her derin zihnin bir maskeye ihtiyacı vardır; hatta bir maskeden de fazlasına, hayatının tüm sözlerine, tüm işleyişlerine, tüm tezahürlerine yönelik, devamlı yanlış olan –yani yavan– yorum sayesinde tüm derin zihin çevresinde biçimlenir."[311] Sokratesçi *silenos* maskesi, bu maske teorisine model görevi görür: "Tam da böyleydi, diye yazar Nietzsche hayatının son döneminde yazdığı yayımlanmamış metinlerinde, Sokrates'in şeytani cazibesi. Bir ruhu vardı, ama başka bir ruhun ardında ve bir başkasının da ardında. İlkine, Xenophon uyumak için yerleşir, ikincisine Platon, üçüncüsüne gene Platon ama kendi ikinci ruhuyla Platon. Platon'un kendisine gelince, tamamıyla arka-mağaralar ve dış görünüşlerle dolu bir adamdır."[312] Kierkegaard'da olduğu gibi, Nietzsche'de de pedagojik bir zorunluluk, hatta psikolojik bir ihtiyaç vardır: "Öyle adamlar vardır ki (ki Nietzsche bunlardan biridir) kendilerini, başkalarınca kısmen örtülmüş olduklarından farklı biçimde görmemizi istemezler. İşte burada, fazlasıyla bilgelik vardır."[313] Böylece Ecce Homo'da[314] kendi kendine bunu yeniden tanıdığı haliyle Nietzsche, *Unzeitgemasse Betrachtungen*'lerini yazarken, hocaları Schophenhauer ve Wagner'in maskelerine büründü; tıpkı Platon'un, dedi, Sokrates'i semiyotik olarak kullanması gibi. Aslında burada, Sokrates ve Platon arasındakiyle karşılaştırılabilecek bir bağ bulunmaktadır: Nietzsche, işin aslında Nietzsche'nin kendisinden başka birisi olmayan, ideal bir Wagner'den ve ideal bir Sokrates'ten bahseder. Özellikle E. Bertram'ın[315] da açıkça gösterdiği üzere, Nietzsche'nin maskelerinden biri kesinlikle Sokrates'in ta kendisidir; Nietzsche'nin Nietzsche'ye karşı hissettiğinin aynısı, bir aşkla dolu nefret ile izinden gittiği, "bu kadar yakınında olduğundan neredeyse sürekli karşı koymak zorunda olduğu" Sokrates, der Nietzsche."[316] Nietzsche; Sokrates'te, tanrıların yerine iyinin ve kötünün bilgisini koymak amacıyla efsaneyi çözen Nietzsche'den, ruhları insanca pek insanca şeylere geri kavuşturan Nietzsche'den nefret eder; ve Sokrates'te, kendisinin olmak istediği şeyi sever, kıskanır: ruhların baştan çıkarıcısı, eğitimcisi, yöneticisi. Bu aşk dolu nefretten gene bahsetmek durumunda kalacağız.

Bu Sokratesçi maske, ironi maskesidir. Platon'un[317], Aristoteles'in[318] ya da Theophrastes'in[319] "*eironeia*" kelimesinin geçtiği metinlerini inceleyecek olursak, ironinin, bireyin olduğundan daha aşağı gözükmeye

çabaladığı psikolojik bir tavır olduğunu çıkarabiliriz: Kendi kendini küçümser. Söylem sanatı ve kullanımında, bu hal, muhataba hak veriyormuş gibi görünme eğilimi aracılığıyla ortaya çıkar. Eironeia'nın retorik figürü demek ki; dinleyicinin, daha çok muhalifinin söylediklerinde bulmayı umduğu söylemi geliştirmeye ya da sözleri kullanmaya dayanacaktır.{320} İşte tam da böyle sunar kendini Sokratesçi ironi: "Sokrates, kendi kendini küçümseyerek, der bize Cicero, çürütmek istediğinden fazlasını muhataplarına bahşediyordu: bir şeyi böyle düşünürken ve bir başkasını söylerken, Yunanların 'ironi'dedikleri sinsiliği sıklıkla kullanmaktan zevk alıyordu."{321} Demek ki söz konusu olan öncelikle, dışsal olarak tam anlamıyla olağan ve yüzeysel birisi yerine geçmeye dayanan kendi değerini yapmacık bir küçümsemedir. Alchibiades'in de Sokrates'e övgüsünde dile getirdiği gibi: "Söylemleri, açılan silenos'lara fazlasıyla benzerdir. İlk bakışta, onları hakikaten dinlemek istesek de, kuşkusuz onları gülünç bulmaktan kaçınmayacağız [...] Bize kara cahillerden, demircilerden, kunduracılardan, kaynakçılardan bahseder, hep aynı şeyi tekrar edip durur gibi bir havası vardır, o kadar ki, dünyada, onun söylemlerini bir alay konusu yapmayacak cahil ya da budala yoktur."{322} Konuların bayağılığı, hatta muhatapların bayağılığı! Dinleyicilerini; pazar meydanlarında, gymnasium'larda, zanaatkâr atölyelerinde, dükkânlarda arar bulur. O, bir sokak adamıdır. "Vasatlık," der Nietzsche, "üstün zihnin taşıyabileceği en mutlu maskedir."{323}

Sokrates konuşur, tartışır, ama bir hoca gibi düşünmeyi reddeder: "İnsanlar ona," diye belirtir Epiktetos, "diğer filozoflarla tanışmasını istemeye gelince, gönüllü olarak kabul ederdi bunu ve açık gönüllülükle kendisinin fark edilen biri olmadığını kabul ederdi."{324} Eğer Sokrates, bir hoca olarak düşünülmeyi reddediyorsa, –ki burada Sokratesçi ironinin can alıcı noktasına temas ediyoruz– eğer öğretmeyi reddediyorsa; bu, diyecek hiçbir şeyi olmamasındandır, iletecek hiçbir şeyi olmamasındandır, geçerli ve basit tek bir nedenle, hiçbir şey bilmemesindendir, tıpkı sık sık beyan ettiği gibi. Diyecek hiçbir şeyi olmayan, savunulacak tezi olmayan Sokrates, kendisi sorulara cevap vermeyi tamamen reddederek, sadece sorgular: "İşte senin her zamanki *eironeia*'n, diye yazar *Devlet*'in V. kitabının Thrasymakhos'u, ben biliyordum böyle olacağını, önceden de söylemiştim: Sorulara cevap vermeyeceksin, işi bilmezliğe dökeceksin."{325} Aristoteles de gene daha

açık biçimde durumu betimler: “Sokrates daima sorgulayan rolünü üstlenirdi, ama asla cevaplayan değil; zira hiçbir şey bilmediğini itiraf ediyordu zaten.”[326]

Pek tabii ki de Sokrates'in Atinalılarla tartışmalarının tam olarak nasıl cereyan ettiğini bilemeyiz. Platon diyalogları, en “Sokratesçi” olanları bile iki kat zayıflatılmış bir taklitten başka bir şey değildir. Öncelikle bunlar, yazılıdır, sözlü değil, ve Hegel'in de dikkat çektiği üzere, “yazılı diyalogda, cevaplar bütünüyle yazarın kontrolü altındadır; ama gerçekte bu şekilde cevap veren insanlar bulmak başka bir şeydir.”[327] Üstelik, Platon diyaloglarında, edebi kurgunun cazibesi altında, Platoncu Akademi’nin ekolcü alıştırmalarının izine rastlayabiliriz. Aristoteles, *Topikler*'inde bu diyalektik çekişmelerin[328] kurallarını derlemişti. Bu kanıtlama alıştırmalarında, soru soranın ve cevap verenin oldukça belirli bir rolü vardı ve bu zihinsel eskrimin kuralları sıkı sıkıya tanımlanmıştı. Platon'un aktardığı tartışmalarda neyin, tarihsel olarak, hakikaten Sokratesçi olduğunu araştıracak değiliz, ama geleneğin tanıdığı haliyle Sokratesçi ironinin anlamını ve tekabül ettiği bilincin devinimlerini açığa çıkarmamız gerekir.

Otto Apelt[329] Sokratesçi ironi mekanizmasını oldukça iyi karakterize etti: *Spaltung und Verdoppelung*. Sokrates karşıtını ikiye “ayırmak” için kendini ikiye böler: bir yanda, tartışmanın nasıl biteceğini önceden bilen Sokrates vardır, diğer yanda, yolu oluşturacak olan Sokrates. İroni buradadır işte. Sokrates'in muhatabı ile yolu oluşturması; ortağıyla, aralıksız bir biçimde tastamam bir uzlaşma gerektirir. Bu ortağın konumunu başlangıç noktası olarak alarak, bu konumun doğurduğu tüm sonuçları yavaş yavaş ona kabul ettirir. Her an, “mantıklı söylem”in, logos’un[330] akılsal gereklilikleri üzerine kurulmuş olan bu uzlaşmayı gerektirerek, genel işleyişi yansıtır, ve muhatabı, başlangıçtaki konumunun çelişkili olduğunu fark etmeye sevk eder. Sokrates genellikle, muhatabının aşina olduğu bir faaliyeti tartışma konusu olarak seçer ve onunla, bu faaliyeti gerçekleştirmek için edinilen pratik bilgiyi tanımlamaya uğraşır: General cesurca savaşmayı bilmelidir; kâhin tanrılara karşı saygı çerçevesinde eylemeyi bilmelidir. Ve işte, yolun sonunda komutan, cesaretin ne olduğunu, kâhin ise saygının ne olduğunu bilmez olur. Muhatap, neden eylediğini gerçekten de bilmediğini fark eder. Onun değerler sisteminin tümü ansızın temelsiz görünür gözüne. Buraya kadar kendini, –bir manada– konuşma şeklini yapılandıran bu değerler

sistemiyle özdeşleştirirdi. Şimdi ise, kendisiyle çelişir. Muhatap böylelikle ikiye bölünür: Sokrates ile tartışmadan önceki haliyle muhatap ve karşılıklı, sabit uzlaşmalarında, Sokrates ile özdeşleşen ve o andan itibaren, öncesinde olmuş olduğu kişi olmayan muhatap.

Bu ironik yöntemdeki, mutlak anlamda esas nokta, Sokrates ve muhatabı tarafından kat edilmiş yoldur.[331] Sokrates muhatabından bir şey öğrenmek istiyormuş gibi görünür: işte ironik kendini küçümseme de tam anlamıyla buradadır. Sokrates, muhatabıyla özdeşleşir, söylemine tamamıyla dahil olur görünürken; ne var ki aslında, Sokrates'in söylemine bilinçsizce dahil olan, Sokrates ile özdeşleşen, yani unutmayalım ki çıkmaz ve şüphe ile özdeşleşen, nihayetinde muhatabın kendisidir. Tartışmanın sonunda muhatap, aslında hiçbir şey öğrenmemiştir. Hatta artık hiçbir şey bilmez. Ama tüm tartışma süresince, zihnin faaliyetlerinin ne olduğunu deneyimlemiştir, dahası, Sokrates'in kendisi olmuştur, yani sorgulamanın, gözden geçirmenin, kendine nazaran geri çekilmenin, yani nihayetinde de bilincin ne olduğunu deneyimlemiştir.

Sokratesçi mayotiğin derin anlamı da budur. Theaitetos'ta Sokrates'in, annesiyle aynı mesleği icra ettiğini anlatılır. Annesi ebe idi ve bedensel doğumlara yardım ediyordu. Sokrates ise, ruhların doğurucusudur: ruhların doğumuna yardım eder. Kendisi ise herhangi bir şey doğurmaz, çünkü hiçbir şey bilmez, yalnızca diğerlerine, kendi başlarına doğurmaları için yardımcı olur.[332] Bu Sokratesçi mayotik, hoca ve müridi arasındaki bağı tamamen tersine çevirir; Kierkegaard'ın da dediği gibi: "Hoca olmak, doğrulamaları dilimlere ayırmak değildir, ne de öğrenilecek dersler vermek, vb; hoca olmak, hakikaten mürit olmak demektir. Eğitim, sen, yani hoca; müritten öğrendiğin zaman, onun anladığı şeye, anladığı şekilde vakıf olduğun zaman başlar."[333] "Mürit, hocanın kendi kendisini anlaması için bir olanaktır; hoca ise müridin kendi kendisini anlaması için bir olanaktır. Ölümünde hocanın, müridinin ruhu üzerinde ileri sürdüğü hiçbir şey kalmaz, müridin hocasının üzerinden ileri sürdüğünden daha fazla [...] Sokrates'i anlamanın en iyi yolu, ona hiçbir borcumuzun olmadığını anlamaktır, Sokrates'in tercih ettiği de budur ve bunu tercih etmiş olması da hoştur."[334]

Sokrates imanının esrarlı icrasının mümkün anlamlarından birine temas ediyoruz: “Tek bir şey bilirim, o da hiçbir şey bilmediğimdir.”[335] Aslında şunu demek istemiş olabilir: Sokrates iletilebilir hiçbir bilgiye sahip değildir, kendi ruhundaki ideleri başkasının ruhuna geçiremez. Platon'un Şölen’inin Sokrates’inin de dediği gibi: “Ah ne hoş olurdu Agathon, daha dolu bir kaptan daha boş bir kaba akan su gibi, birbirimize dokunmakla daha dolumuzdan daha boşumuza akan bir şey olsaydı hikmet.”[336] Xenophon’un Memorables'larında, Hippias Sokrates’e der ki: “Sürekli adalet üzerine soru sormaktansa, bir kez ne olduğunu söylesen daha iyi olurdu.” Buna şu cevabı verir Sokrates: “Söz bulunmadığından, hareketlerimle cesaretin ne olduğunu gösteriyorum.”[337] Sokrates'in bir söz ve diyalog tutkunu olduğu çok doğrudur. Ama, tutkulu biçimde göstermek istediği bir başka şey ise dilin sınırlarıdır. Eğer adaleti yaşamazsak asla anlayamayız. Her hakiki gerçeklik gibi, adalet de tanımlanamazdır. Muhatabını, adaleti “yaşamaya” davet etmek amacıyla Sokrates’in yaptığı da tam anlamıyla budur. Söylemin gözden geçirilmesi aslında, bilince ve akla uygun yaşama sonucuna varıp varmayacağına karar kılmak zorunda kalan bireyin gözden geçirilmesine yol açar. Sokrates’in bir muhatabının dediği gibi: “Bizi sonu olmayan bir söylem döngüsüne sokar, ta ki kendi aklımızı başımıza almak zorunda kalıncaya, hatta iş, geçmiş varoluşunu yaşamış olduğumuz şekilden öte şu an yaşıyor olduğumuz şekle gelinceye kadar.”[338] Birey, böylelikle kendi davranışının temellerini sorgulamaya koyulmuştur; kendisi için kendi olmaklığının somut sorununun farkına varır. Bütün değerler ve onlara duyulan ilgi böylelikle alt üst olur: “İnsanların çoğunun,” der Sokrates, Platon'un kaleme aldığı *Sokrates’in Savunması*’nda, “kaygılandığı şeylere dair hiçbir kaygım olmadı: para meselelerine, malın mülkün yönetimine, askerlik rütbelerine, halkın itibar ettiği nutuklara, başkanlıklara, kurullara, politik komplolara. Bu yola sapmadım... Tam tersine, her birinize iyilik etmemi mümkün kılan, herkesin kendini düşünmekten, kendi işleri peşinde koşmaktan önce kendini daha mükemmel ve daha akıllı kılmasını sağlayacak yola girdim.”[339] Bireyin varlığına yapılan bu çağrı dolayısıyla, Sokratesçi işleyiş varoluşsaldır. Bu sebeptendir ki, Kierkegaard ve Nietzsche, her biri kendi tarzına göre, bu işleyişi tekrar etmek istediler. Bireyin bu gözden geçirilmesine, Sokrates'in durmaksızın tekrar ettiği bu “Kendin için kaygılan”a[340] nasıl olur da, Nietzsche’nin Schopenhauer’a göre insanı betimleyerek bu insanı,

çağdaşlarının bilinçsizliğinin tam ortasında soyutlanmış biçimde gösteren bu metninde rastlamayız: “Yüzden maskenin altında, genç insanlar, yaşlılar, babalar, vatandaşlar, rahipler, memurlar, tüccarlar gösteriş yaparlar ve dünyayı, kendilerinden daha az düşünmeksizin hep beraber sergiledikleri komedyadan başka bir şey hayal etmezler. ‘Neden yaşıyorsunuz?’ sorusuna, kibirlenerek cevap vereceklerdir: ’İyi bir vatandaş, bir bilim insanı, bir devlet adamı olmak için!”[341] “Bütün insanlık kurumları insanların, düşüncelerinin devamlı dağılması sayesinde, yaşamlarını hissetmelerini engellemek için değil midir?”[342] “Telaş geneldir, çünkü herkes kendinden kaçmak ister.”[343] Şölen’in Alcihiades’i çoktan diyordu ki: “Şimdi de Sokrates’e kulak vermek geçse içimden hiç dayanamam, yine aynı duygulara kapılırım. Çok iyi biliyorum bunu. Çünkü birçok şeyden yoksun olmama rağmen hâlâ kendimle ilgilenmeyip Atinalıların devletini yönettiğimi kabul etmek zorunda bırakıyor beni.”[344] Burada, bu altüst oluşun, yaşamın yönetici normlarının değişiminin siyasi kapsamını görüyoruz. Bireysel yazgının kaygısı Site’yle bir kavgayı tetiklemekten geri durmaz[345] Bu Sokrates’in davasının ve ölümünün derin anlamı olacaktır. *Sokrates’in Savunması*'nın tanıklığı sayesinde, Sokratesçi ironi; filozofu suçlayanların aleyhine geliştiğini ve –bir anlamda– ölüme mahkûm edilmesini tetiklediğini gördüğümüz anda dramatik bir hal alır.[346]

Kierkagaard’ın bahsettiği “varoluşun ciddiyeti” tam da bu noktadadır.[347] Sokrates’in saygınlığı, Kierkagaard’ın nazarında, varlığını ortaya koyan bir düşünür olmasıydı, var olmanın ne demek olduğunu unutmuş kurgusal bir filozof olması değil.[348] Kierkegaard için varoluşun temel kategorisi “birey”dir, “yegâne”dir,[349] varoluşsal sorumluluğun yalnızlığıdır. Ona göre, bunun mucidi Sokrates olmuştur.[350] Burada Sokratesçi ironinin en derin sebeplerinden birine rastlıyoruz. Dolaysız dil; var olma deneyimini, varlığın hakiki bilincini, yaşanmışın ciddiyetini, kararın yalnızlığını aktarmada etkisiz kalır. Konuşmak, bayağılığa[351] iki kat maruz kalmaktır. Öncelikle, varoluşsal deneyimin dolaysız iletişimi yoktur: Her söz “bayağı”dır. Ve, öte yandan, ironi biçimindeki bayağılık, ancak dolaylı aktarıma olanak tanıyabilir.[352] Nietzsche'nin de dediği gibi: “Sokrates’in (ki ironisi, insanlarla irtibatta kalabilmesi için yüzeysel bir tavır takınmak zorunda olmasına tekabül ediyordu) derin olduğunu sezdiğimi zannediyorum.”[353] Varoluşçu düşünür için, bayağılık ve yüzeysel olan

aslında birer yaşamsal zorunluluktur: Her ne kadar bilinçsiz olsalar da, insanlarla irtibatta kalmakla alakalıdır. Ama bunlar aynı zamanda pedagojik hilelerdir de: İroninin dolambaçları ve sapakları, çıkmazın şoku varoluşçu bilincin ciddiyetine vardırabilirler; hatta eklemek gerekirse, ki göreceğimiz üzere, Eros'un kudreti de. Sokrates'in öğretecek bir sistemi yoktur. Onun felsefesi, tamamıyla ruhani alıştırma, yeni yaşam tarzı, etkin düşünme, canlı bilinçtir.

Belki de, Sokratesçi formüle daha da derin bir anlam vermek gerekir: "Hiçbir şey bilmediğimi biliyorum." Bu bizi, başlangıç noktamıza geri getirir. Sokrates, bir bilge olmadığını bilmektedir.{354} Bireysel bilinç, bu eksiklik ve bitmemişlik duygusunda uyanır. Bu nokta üzerine Kierkegaard, Sokratesçi figürün tüm anlamını anlamamıza yardımcı olur. Kierkegaard, tek bir şeyden başka bir şey bilmediğini doğrular, o da Hıristiyan olmadığıdır. Öyle olmadığına içten bir şekilde ikna olmuştur, zira Hıristiyan olmak, İsa ile kişisel ve varoluşsal hakiki bir bağa sahip olmak, bu bağı eksiksiz benimsemiş olmak, "ben"in derinliklerinden taşan bir kararda bu bağı içselleştirmiş olmak demektir. Bu içselleştirmenin aşırı zorluğu yüzünden, hiçbir Hıristiyan yoktur. Yalnızca İsa Hıristiyan idi. En azından, Hıristiyan olmadığının bilincinde olan, Hıristiyan olmadığını kabul ettiği ölçüde, en iyi Hristiyan'dır.{355} Demek ki, Kierkegaard'ın bilinci, varoluşsal her bilinç gibi bölünmüştür. Ancak, hakikaten de var olmadığı bilincinde var olur. Bu Kierkegaardçı bilinç Sokratesçi bilinçtir: "Ey Sokrates, sözü, nüfuzun pahasına lanetledin; cehaletin sayesinde, diğerlerinin senden de az bilgin olduklarını ortaya çıkardın: cahil olduklarını bilmiyorlardı bile. Senin serüvenin benim serüvenimdir. Benim, diğerlerinin benden daha az Hıristiyan olduklarını göstermeye muktedir olmam, lakin gene de benim Hıristiyanlığa bu denli saygılı olmakla Hıristiyan olmadığımı görmem ve itiraf etmem karşında öfkelendiler."{356}

Sokratesçi bilinç, bölünmüş ve parçalanmıştır, İsa'nın figürüyle değil, ama "bilge"nin figürüyle, aşkın normla. Dünyanın bütün söylemleri, adil olmayı seçmiş adamın kararının derinliğini açıklamaya yetmez. Lakin her insani tercih geçici ve kırılgandır. Şu ya da bu davranışta adil olmayı seçerek insan, eksiksiz bir biçimde adil olacak bir varoluş önsezisine kapılır. Bu, "bilge'nin bilinci olacaktır. Sokrates "bilge" olmadığının farkındaydı. O,

sophos değil, fakat *philosophos;* bir “bilge” değil, fakat mahrum kaldığı bilgeliği arzulayan birisidir.

P. Friedlander’ın da mükemmel bir biçimde dile getirdiği gibi, “Sokratesçi ironi, cehalet (yani adaletin ne olduğunu sözlerle açıklamanın imkânsızlığı) ve bilinmezin (yani adaleti ilahi seviyeye ulaşan adil adamın varoluşunun) doğrudan deneyimi arasındaki gerilimi açıklar.”[357] Kierkegaard’ın, Hıristiyan olmama bilincinden ötürü Hıristiyan olmadığı gibi Sokrates de bilge olmadığı bilincinden ötürü bilge değildir. Bu yoksunluk duygusundan uçsuz bucaksız bir arzu doğar. İşte bu nedendir ki filozof Sokrates, Batı bilinci için, Eros çizgilerine, gerçek “güzellik” arayışında daimi göçebeliğe bürünecektir.

II. Eros

Sokrates'in, Batı düşünce tarihinin ilk bireyi olduğunu söyleyebiliriz. W. Jaeger’in[358] de altını çizdiği üzere, Sokratesçi edebiyat, özellikle Platon ve Xenophon’un eserleri, Sokrates’in edebi portresini çizmeye çalışırken, özgünlüğünü ve yegâneliğini hissettirmeye uğraşır. Bu ihtiyaç kuşkusuz, kıyaslanamaz bir kişilikle karşılaşmanın sunduğu olağanüstü deneyimden doğar. Pek tabii ki, Kierkegaard’ın[359] da belirttiği gibi, Platon[360] diyaloglarında Sokrates karakterini betimlemek için sürekli kullanılan *atopos, atopia, atopatos* ifadelerinin derin anlamı burada bulunur; örneğin *Theaitetos*'ta (149a): “Benim *atopotatos* [garip] olduğum ve *aporia*’dan [şaşkınlıktan] başka bir şey yaratmadığım söylenir.” Kelime etimolojik olarak “yer dışında” anlamına gelir, yani yabancı, kaçık, absürd, sınıflandırılamaz, yoldan çıkaran. *Şölen’de,* Sokrates’e övgüsünde Alchibiades bu özellik üzerinde ısrarla durur. Normalde, der bize, bireylerin denk geldikleri insan sınıfları, ideal tipleri vardır; örneğin, “asil ve cesur büyük general” tipi vardır ki bunun temsilleri: Homerosçu antikçağda Achilles ve çağdaşlarından, Spartalı önder Brasidas’tır; “sürükleyici ve becerikli devlet adamı” tipi vardır ki, temsilleri: Homerosçu antikçağda Yunan Nestor, Truvalı Antenor ve çağdaşlarından Perikles’tir. Lakin

Sokrates bu sınıfların hiçbirine girmez. Ona benzer bir insan, diye sonuca bağlar Alchibiades, yoktur, ancak *silenos*'lara ve *satyros*'lara benzetilebilir.[361] Evet, Sokrates "birey", "yegane"dir, bu "birey" Kierkegaard için pek kıymetlidir; kendi mezarının üzerine şunu yazmamızı istemiştir: "Birey idi'[362]

Yine de, bu kıyaslanamaz karaktere rağmen Sokrates'i Eros'un[363] mitik çizgilerine bürünmüş göreceğiz. Bunun, Sokrates figürünün bir yansıması olarak algılanan bir Eros olacağı su götürmez bir gerçektir.

Sokrates'te, içtenlik ile diyaloğun ironisine bağlı, söylem ironisininkilere tamamen benzer durumun altüst olmalarına yönlendiren bir aşk ironisi vardır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki burada mercek altına alınan aşk, homoseksüel bir aşktır, çünkü, özellikle bir eğitimci aşkıdır. Sokrates zamanı Yunanistan'ında, eril aşk, kadim savaşçı eğitiminin bir kalıntısı ve bir hatırasıdır, ki bu eğitimde, erkeğe özgü bir dostluk çerçevesinde, yaşça büyük bir ağabeyin yönetimi altında, genç asil, kendini aristokratik erdemlerle donatıyordu. Hoca-mürit ilişkisi, sofistik dönemde bu kadim ilişki modeli üzerinde kavranır, ve doğal olarak, erotik bir terminolojide açıklanır. Bu tarz konuşmada retorik ve edebi kurgu kısmı asla unutulmamalıdır.[364]

Sokrates'in aşka değin ironisi muhakkak, âşık olmuş gibi görünmeyi gerektirir, ta ki ironinin altüst olmasıyla, buluşmalarını kovalayanın kendisi âşık oluncaya kadar. Alcihiades'in Sokrates'e övgüsünde anlattığı budur. Sokrates'in kendine yaptığı pek çok beyanla kandırılmış Alchibiades, onun ciddi olduğuna inanarak, bir akşam baştan çıkarmak amacıyla Sokrates'i davet etti. Yatağına uzandı, onu kucakladı. Ve işte Sokrates tam anlamıyla kendinin efendisi olarak kaldı ve baştan çıkarılmaya kendini bırakmadı. "Bunca zamandır," der Alchibiades, "köle haline düşmüş olan bendim, üstelik yılan sokmuş bir adamın felaketini yaşıyorum ben."[365] "Hem de bir insanın sokulabileceği en hassas yerinden, yüreğimden, gönlümden ya da adına başka ne demek gerekiyorsa tam oradan, onun felsefi konuşmalarıyla yaralandım, ısırıldım. Çünkü onu ne zaman dinlesem hezeyan halindeki Kybele rahiplerinden çok daha çılgın hallere düşerim, kalbim küt küt atar ve gözyaşı döktürür bana bu adamın konuşmaları [...] Ama bir tek bana yapmadı ki bunları. Tam tersine [...] Charmenides'e, [...] Euthydemos'a,

önce bir âşık gibi akıllarını çelip sonra kendisi âşık olacağına sevgili durumuna geçtiği daha başkalarına da.”[366] Kierkegaard’ınki, bu metnin ne kadar da iyi bir yorumudur: “Ona belki de bu manada bir baştan çıkarıcı demeliyiz: gençliği büyülüyordu, onda tatmin edemediği istekleri uyandırıyordu. Hepsini kandırıyordu, Alchibiades’i kandırdığı gibi. Genç insanları cezbediyordu, ama bu insanlar ona doğru yöneldiklerinde, onun yanında huzur bulmak istediklerinde ise o, çoktan gitmiş, büyü bozulmuş oluyordu, ve onlar talihsiz bir aşkın derin acılarını hissediyorlardı, kandırıldıkları hissine kapılıyorlardı, çünkü onları seven Sokrates değildi, onlar Sokrates’i seviyorlardı.”[367]

Sokrates’in ironik aşkı, demek ki âşık olmuş gibi görünmekten ibarettir. Diyalektik ironide Sokrates, sorularını sorarken muhatabının, kendisine bilgisini ve bilgeliğini aktarmasını arzuluyormuş gibi davranıyordu. Ama aslında muhatap, bu soru cevap oyununda, Sokrates’in cehaletine derman bulmaya muktedir olmadığını keşfediyordu; zira işin aslı, Sokrates'e verecek ne bilgisi ne de bilgeliği vardı. Öyleyse muhatabın dahil olmayı arzuladığı, Sokrates ekolüydü, diğer bir deyişle bilmemenin bilinci ekolü. Aşka ilişkin ironide Sokrates, aşka ilişkin beyanları aracılığıyla, âşıkmış gibi gözüktüğü kişinin, bilgisini değil ama bedensel güzelliğini arzuluyormuş gibi yapar. Durum oldukça anlaşılırdır: Sokrates güzel değildir, genç adam ise güzel. Ama bu sefer, âşık olunan ya da öyle olduğu varsayılan, Sokrates'in tavrından, Sokrates’in aşkını tatmin etmeye muktedir olmadığını keşfeder, zira onda hakiki güzellik yoktur. Yoksun olduğu şeyi keşfederek, Sokrates’e âşık olur; yani güzelliğe değil, zira Sokrates buna sahip değildir, ama aşka –Sokrates’in Şölen’de[368] tanımını “yoksun olduğumuz Güzellik arzusu” olarak verdiği aşka– aşık olur. Öyleyse Sokrates’e âşık olmak, aşka âşık olmaktır.

Platon’un Şölen’inin anlamı tam da burada yatmaktadır.[369] Diyalog, Eros figürü ve Sokrates’inki arasındaki özdeşliği tahmin ettirecek biçimde yapılandırılmıştır. Platon, geleneğe göre, davetlilerin hepsinin, soldan sağa, kendi sıraları geldikçe rol gereği Eros’a övgü düzeceklerini hayal eder. Birbirini takiben Phaedrus ve Pausanias’ın, sonra hekim Eryximakos’un, komedya şairi Aristophanes'in, tragedya şairi Agathon’un yaptıkları da budur. Sokrates’e gelince, onun sırası geldiğinde ise, Aşk’ın övgüsünü doğrudan dile getirmez (bu, onun yöntemine karşıt olurdu), ama kendisine

Eros'un doğumu efsanesini anlatmış olan, Mantineia rahibesi Diotima ile vaktiyle yapmış olduğu görüşmeyi aktarır. Normalde diyalog, bu noktada son bulmalıdır, ama kaba bir biçimde şölenin verildiği salona baskın yapar Alchibiades, menekşeler ve sarmaşık yapraklarıyla taçlanmış ve oldukça sarhoş biçimde. Gene de şölen kuralına uyar, ama Eros'un övgüsü yerine Sokrates'inkini yapar.

Burada Sokrates ve Eros arasındaki özdeşlik, yalnızca Sokrates'e övgünün Eros'a övgüyle aynı sırada ve hemen akabinde dile getirilmiş olmasıyla değil; aynı zamanda da Diotima'nın oluşturduğu Eros portesindeki ana hatlarla, Alchibiades'ın oluşturduğu Sokrates portresine ortak ana hatların sayıca oldukça fazla ve belirleyici olmasıyla belirginleşir.

Afrodit'in doğduğu gün, diye anlatır Diotima, tanrıların evinde ziyafet oldu. Yemeğin sonunda Penia ("Yoksulluk", "Yoksunluk") dilenmeye gelmişti. *Poros* ise ("Orta", "Münasip olan", "Zenginlik") nektarla sarhoş olmuş ve Zeus'un bahçesinde uykuya dalmıştı. Yoksulluğuna çare bulmak için Penia, Poros'tan bir çocuk peydahlamaya karar verdi. Uykuya dalmış Poros'un yanına sokuldu ve böylelikle Aşk'a gebe kaldı.

Eros'un bu soyağacı, Diotima'nın, bu tasvirin pek çok düzeyde yorumlanabilmesini sağlayacak Eros'un portresini oldukça ustaca bir biçimde yapmasına olanak tanıyacaktır. Öncelikle, efsanenin edebiyatına uygun olarak, Eros'ta babasının çizgilerini tanırız: Baba tarafından, kâşif ve kurnaz ruh halini, euporia'yı alır; anne tarafından ise, yoksul ve dilenci halini, aporia'yı. Aşk'ın belli bir kavramı bu tasvir vasıtasıyla gün yüzüne çıkar. Şölenin diğer davetlileri Eros'u idealize edilmiş bir biçimde betimlemiş iken, Sokrates Aşk'ın daha gerçekçi bir görünüşünü tekrardan oluşturmak için Diotima ile yapmış olduğu görüşmeyi aktarır. Aşk; tragedya şairi Agathon'un dilemiş olduğu gibi güzel değildir. Bu olmaksızın artık Aşk da olmayacaktır. Zira Eros, özünde arzudur ve yoksun olduğumuz şeyden başkasını arzulamayız. Eros güzel olamaz: Penia'nın oğlu güzellikten yoksundur; ama Poros'un oğlu, bu yoksunluğa çare bulmayı bilir. Agathon, Aşk'ı nesnesi ile, yani maşuk ile karıştırır. Ama, Sokrates için, Aşk âşık olandır. Demek ki çoğu insanın zannettiği gibi, bir tanrı değil; ama yalnızca bir daimon, ilahi ve insani arasında aracı bir varlıktır.

İşte tam da bu nedenden ötürü Diotima'nın yapmış olduğu Eros tasvirinde gülünç bir şeyler vardır. Ki burada, Aşk'ın tutsak olduğu bitkin düşürücü yaşam tarzına rastlarız. Bu, şu meşhur temadır: "Militat omnis amans." Aşık, maşukun kapısında nöbet tutar, açık havada geceyi geçirir. Bir dilenci ve bir askerdir. Ama aynı zamanda da keşiflerde verimlidir, büyücüdür, hokkabazdır, söylev vermede ustadır, çünkü aşk, insanı becerikli kılar. Ona göre, cesaretin kırılması ve umut, ihtiyaç ve doygunluk; kesinti olmaksızın, aşkının başarıları ve başarısızlıkları ile birbirini izler. Bu, rezil, kepaze, yüzsüz, dik kafalı, geveze, vahşi Eros'tur, Bizans dönemine kadar Yunan şiirinin haytalıklarını anlatmaktan zevk aldığı hakiki canavardır bu.[370]

Lakin, bu avcı Eros figüründe Platon, şaşırtıcı bir hakimiyet ile Sokrates'in, yani "filozofun" çizgilerini görünüre çıkarır. Eros, der bize Diotima, duyarlı ve güzel olmaktan uzak, tıpkı Agathon'un zannettiği gibi, daima yoksul, kaba, pasaklı, yalınayaktır. Alchibiades'in övdüğü Sokrates de yalınayaktır, onu kışın soğuğundan zor bela koruyan üstünkörü bayağı bir postla örtülüdür.[371] Diyaloğun arka planında Sokrates'in şölene gelmek için istisnai olarak yıkanıp temizlendiğini öğreniyoruz.[372] Komedya şairleri de, onun çıplak ayakları, eski püskü postuyla alay ederler.[373] Sokrates'in bu figürü, tıpkı dilenci Eros gibi, kinik filozofun, Diogenes'in, ateşsiz yersiz yurtsuz, paltosu ve tasıyla dolanan, kendini bu "hiddetli Sokrates" olarak tanımlayan Diogenes'in figürü olacaktır.[374] P. Friedlânder'in[375] da belirttiği üzere, bu yalınayak Eros ayrıca, *Protagoras'ın* (321c 5) ve *Devlet*'in (272a 5) tanımladığı şekliyle, ilkel insanı anımsatır. Böylelikle *silenos* figürüne geri dönmüş oluruz, başka bir deyişle, salt doğal varlık, kültür ve medeniyet öncesi ilkel kuvvet figürüne. Bu bileşenin, karmaşık Sokrates-Eros portresinin bir parçası olmasından farksız bir durum değildir. Zira bileşen, Sokratesçi bilincin tetiklediği değerlerin bu altüst oluşuna fazlasıyla tekabül etmektedir. Ruhu hakkında kaygılanan kişi için temel olan, görüntülerde, kıyafette ya da rahatlıkta bulunmaz, ancak özgürlükte bulunur.

Yine de Diotima bize, Eros'un, babasının çizgilerine de sahip olduğunu söyler: "Asil ruhlara tuzak kuran, yürekli, gayretli, istekli, usta bir avcı, hep bir takım planlar kuran, düşünceyi arzulayan[376] ve veren (*porimos*), bütün yaşamı boyunca felsefe yapan, usta bir hokkabaz, usta bir büyücü ve sofisttir o."[377] Aristophanes'in *Bulutlar*'ının Strepsiades'ini, umduğunun

Sokratesçi eğitim sayesinde gerçekleşeceğini betimlerken duyduğumuza inanırız: “Yürekli, güzel konuşan, gayretli, edepsiz... asla laf yetiştirme sıkıntısı olmayan, gerçek bir tilki.”{378} Sokrates’e övgüsünde Alchibiades, Sokrates’i edepsiz bir *silenos*{379} olarak ele alır, ve hatta, ondan önce Agathon da, Sokrates’i bu *melezlik*{380} sıfatıyla ödüllendirirdi. Alchibiades için Sokrates bir hokkabaz,{381} güzel oğlanların dikkatini çekmede usta bir güzel konuşmacıdır.{382} Eros’un gürbüzlüğüne gelince, buna, Alchibiades’in orduya anlatırken çizdiği Sokrates portresinde rastlarız: Soğuğa, açlığa, korkuya dayanırdı, tıpkı uzayıp gitmiş bir meditasyona olduğu kadar şaraba da dayanıklı olduğu gibi.{383} Delion’dan çekilirken, diye anlatır Alchibiades, Sokrates sanki Atina sokaklarındaymışçasına serinkanlılıkla yürüyordu, Aristophanes’in de anlattığına benzer biçimde “kasıla kasıla, gözlerini döndüre döndüre, keskin buzlar üzerinde yalınayak ve alnı açık.”{384}

İşte, böyle pek de iyimser olmayan bir Sokrates-Eros portresi. Her hâlükârda, Platoncu ya da Sokratesçi ironiyle dolup taşmış durumdayız. Lakin bu figürün, derin bir psikolojik anlamdan yana bir eksiği yoktur.

Eros bir daimon’dur, der bize Diotima, yani tanrılar ve insanlar arasında bir aracıdır. Bir kez daha “aracı olma” sorununa geri döndük ve yeniden bu durumun ne kadar da rahatsız edici olduğunu dile getiriyoruz. Diotima’nın bize tasvir ettiği Eros demonu tanımlanamaz ve sınıflandırılamazdır, tıpkı Sokrates gibi, atopos’tur. Ne tanrıdır ne de insan, ne güzeldir ne de çirkin, ne bilgedir ne de deli, ne iyidir ne de kötü.{385} Bu sebepten de philosophos’tur, bilgelik aşığı, yani ilahi mükemmeliyete denk olacak bir varlık seviyesine ulaşmayı arzulayandır. Diotima’nın verdiği tanımda, Eros kendi mükemmeliyetinin, kendi hakiki “ben”inin böyle bir arzusudur. Varlığın tastamamlığından yoksun olmaktan ötürü ıstırap çeker ve ona ulaşmaya can atar. Hatta diğer insanlar Sokrates-Eros’u severken, Sokrates’in uyandırmış olduğu Aşk’ı severken; Sokrates'te sevdikleri, bu özlemdir, Sokrates’in Güzellik’e ve varlığın mükemmeliyetine olan bu aşkıdır.

Sokrates gibi, Eros da çağrıdan, açılan bir olanaktan başka bir şey değildir; ama Bilgelik değildir, ne de kendinde Güzellik. Alchibiades'in bahsettiği szlenos’ların, eğer onları açarsak, tanrı heykelleriyle dolu olduklarının meydana çıkacağı pek doğrudur.{386} Lakin szlenos’ların kendileri heykel

değildir. Yalnızca heykellere ulaşılmasını sağlamak için açılırlar. Poros, Eros’un babası, etimolojik açıdan, “geçiş”, “erişim”, “çıkış yolu” anlamına gelmektedir. Sokrates kendini, kendisinden öte bir şeye açan silenos'tan başka bir şey değildir. Filozof da aynen böyledir: Varoluşa bir çağrı. Sokrates, ironik biçimde güzel Alchibiades'e der ki: “Öyle ya, eğer beni seviyorsan, senin yakışıklılığından büsbütün başka, olağanüstü bir güzellik görüyor olmalısın bende. Ama iyice düşün de bir hiç olduğum kaçmasın gözünden.”[{387}] Sokrates bu şekilde uyarır Alchibiades'i; Sokrates’i severek yaptığı şey aslında Eros’u, Penia’nın ve Poros’un oğlunu sevmekten başka bir şey değildir, Afrodit’inkini değil. Lakin eğer onu severse, bu, Sokrates’in, kendisi için tüm dünyevi güzellikleri aşan olağanüstü bir güzelliğe doğru bir yol açıyor olmasındandır. Sokrates’in erdemleri, ironik szlenos'ta saklı bu tanrı heykelleri, Alchibiades’i[{388}] hayran bırakan Sokrates’in bu erdemleri; Sokrates’in arzuladığı ve Alchibiades’in Sokrates aracılığıyla arzuladığı mükemmel Bilgeliğin bir tadımlığı, bir yansımasından başka bir şey değildir.

Demek ki böylelikle, Sokratesçi Eros'ta, Sokratesçi ironide bulunan aynı temel yapıya, olması gerektiği gibi olmadığını çılgınca hisseden ikiye bölünmüş bir bilince rastlıyoruz. İşte bu ayrılma ve yoksunluk duygusundan doğar Aşk.

Bu, daima, Sokrates-Eros efsanesini yaratarak, Aşk’ın, arzunun ve irrasyonel olanın boyutunu felsefi yaşama sokmayı bilmiş Platon’un en büyük övünçlerinden biri olacaktır. Her şeyden önce, diyaloğun deneyiminin ta kendisi vardır; hatta tam da Sokratesçi bir biçimde, iki muhatabı da coşturan bir sorunu bütünüyle açığa çıkarma isteği vardır. Logos’un diyalektik hareketinin haricinde, Sokrates ve muhatabı arasında kat edilmiş bu yol, bu ortak uzlaşmaya varma isteği zaten aşktan kaynaklanır; ve felsefe, bir sistemin inşasından çok bu ruhani alıştırmada yatar. Diyaloğun görevi, esasen, dilin sınırlarını, ahlaki ve varoluşsal deneyimi aktarmada dilin yetersizliğini göstermekten ibarettir. Lakin olay olarak, ruhani faaliyet olarak diyaloğun kendisi zaten, ahlaki ve varoluşsal bir deneyim idi. Sokratesçi felsefe, bir sistemin tek başına kurulumu değildir, ama ancak insanın insanla olan ilişkisinde gerçekleşebilecek bir varlık düzeyine ulaşım, bir bilinç uyanışıdır. Eros’un kendi de, ironik Sokrates gibi, hiçbir şey öğretmez, zira cahildir: daha bilge kılmaz, ama

başka kılar. O da mayotiktir. Ruhlara, kendi kendilerini doğurmaları için yardım eder.

Tüm tarih boyunca, Sokratesçi Eros'un[389] hatırasında rastlanan oldukça heyecan verici bir şey vardır; örneğin, İsa'dan sonra III. yüzyıl İskenderiye'sinde, Hıristiyan Thaumaturgoslu Gregoire, kendi terimleriyle, hocası Origenes'e övgü yağdıracaktır: "Tıpkı ruhlarımızın tam ortasında başlatılmış bir kıvılcım gibi, işte içimizde *logos* için ve *logos*'un yorumcusu olan bu adam, arkadaş için yanıp tutuşan aşk", "bu adam," der daha ileride, "ki o, Sokrates'in yaptığı şekilde, bizi, tıpkı vahşi atlar gibi, *elenkhos'u"* aracılığıyla ehlileştirmeyi bilirdi"[390] E. Bertram'ın[391] da olağanüstü sayfalarında gösterdiği gibi, Nietzsche'de karşılaştığımız bu Sokratesçi Eros geleneği, bu eğitimci demonizm geleneğidir. E. Bertram'a göre, üç formül, pedagojinin bu erotik boyutunu eksiksiz biçimde açıklar; Nietzsche boyutu: "Aşktan doğar yalnızca en derin görüntüler", Goethe'ninki: "Yalnızca sevdiğimizden bir şeyler öğreniriz"; Hölderlin'inki: "Ölümlü, kendisinin en iyisini aşk ile verir"; hakiki bilince ancak karşılıklı aşkta ulaştığımızı gösteren üç formül[392].

Aşkın, arzunun, hatta irrasyonel olanın bu boyutuna, Goethe'nin kullandığı terimi yeniden ele alarak, "demonik" diyebiliriz. Platon bu boyuta, Sokrates'in kendisinde rastlamıştır. Sokrates'in daimon'unun kimi zaman, şu ya da bu davranışı sergilemesini yasaklayan olumsuz bir işaretmişçesine, oldukça irrasyonel biçimde dayatan bu isteğin kendisi olduğunu biliyoruz. Bu, bir anlamda, onun kendi "karakteri", kendi gerçek benliği idi. Sokratesçi bilincin bu irrasyonel unsuru, muhtemelen, Sokratesçi ironiye hiç de yabancı değildir. Eğer Sokrates hiçbir şey bilmediğini doğruluyorsa, bu belki de, davranışta kendini kendi *daimon*'una bırakıyor ve muhataplarının *daimon*'una güveniyor olmasındandır. Her ne olursa olsun, ki J. Hillman daha 1966'da bu nokta üzerinde ısrar etmişti: Muhtemelen Platon, Sokrates'te demonik bir adama rastlamış olduğundandır ki, Sokrates'e ulu *daimon* Eros figürünü verebildi.[393]

Demonik bu boyutu nasıl betimlemeli? Bu konuda en iyi kılavuzumuz, tüm yaşamı boyunca "demoniğin" gizemi tarafından büyülenmiş ve kaygılanmış olan Goethe'den başkası olabilir mi? Öte yandan, muhtemelen, *Sokratische Denkwürdigkeiten*'lerinde Hamann,[394] Sokrates'in kendisinin *daimon*

kişiliğinde, demonik olan ile ilk defa karşılaşmış olmalıdır, hatta bu Sokrates Goethe'yi o denli büyülemiştir ki, Herder'e yazdığı 1772 tarihli bir mektubunda onun bu olağanüstü çığlığına tanık oluruz: " *War'ich einen Tag und eine Nacht Alzibiades und dann wollt'ich sterben.*"[395]

Goethe'nin demoniği, Sokratesçi Eros'un iki yanlı ve belirsiz bütün izlerine sahiptir. Bu, der bize *Dichtung und Wahrheit'ın* yirminci kitabı, tüm varlıkları ayıran ve birleştiren, ne ilahi ne insani, ne şeytani ne de meleksi bir kuvvettir. *Şölen'in Eros'u* gibi, bu kuvveti ancak eşzamanlı ve karşıt olumsuzlamalarla tanımlayabiliriz. Lakin bu, sahip olana, varlıklar ve şeyler üzerinde akıl almaz bir güç verecek bir kuvvettir. Demonik, evrende, irrasyonel, açıklanamaz olanın boyutunu, bir çeşit doğal büyüyü temsil eder. Bu irrasyonel unsur, her gerçekleşmenin olmazsa olmaz harekete geçirici kuvvetidir, kullanmayı bilmemiz gereken, lakin kendisinden kaçamayacağımız kör ama amansız dinamiktir. Bireyin *daimon'u* hakkında Goethe Urworte'lerde der ki: *"So musst du sein, dir karınst du nicht entfliehen...und keine Zeit und keine Macht zerstückelt Gepragte Form die lebend sich entwickelt.*"[396] Goethe'de, bu demonik unsuru en çok temsil eden varlıklar *Şölen'in* Eros'unun çizgileriyle görünür hale gelir. A. Raabe'nin[397] de fevkalade bir biçimde gösterdiği üzere, özellikle Mignon için geçerlidir. Tıpkı Eros gibi, Mignon da yoksuldur ve saflığı ve güzelliği yürekten diler. Müzikal vergisi içsel zenginliğini ortaya çıkarırken, kıyafetleri fakir ve kabacadır. Tıpkı Eros gibi, çıplak toprağın üzerinde ya da Wilhelm Meister'ın evinin eşiğinde yatar. Ve tıpkı Eros gibi, Wilhelm'in daha üstün bir yaşam için duyduğu özlemin ete kemiğe bürünmesi, yansımasıdır. *Wahlverwandtschaften*'lerin Ottilie'si de demonik bir varlıktır. Büyüleyici, tuhaf, güçlü, doğal bir kuvvet gibi tasvir edilir. Eros ile arasındaki derin bağ, Mignon örneğinde olduğundan daha gizlice belirtilmiştir, ama Ottilie bir o kadar da gerçektir. İkinci Faust'un ikinci perdesinin açıkça Eros'la ilişkilendirdiği, Homonculus'un erdişi figürünü de anımsatmak gerekir."[398] Belirsiz, iki yanlı, kararlaştırılmamış unsur olan demonik ne iyidir ne de kötü. Yalnızca insanın ahlaki kararı ona kesin değerini verecektir. Ama bu irrasyonel ve açıklanamaz unsur, varoluştan ayrılamaz. Eros ile tehlikeli oyunu, demonik ile karşılaşmayı atlatamayız.

III. Dionysos

Şimdi bize kalan, Nietzsche'nin Sokrates'e beslediği bu aşk dolu tuhaf nefrete geri dönmektir. E. Bertram'ın[399] bu noktada, esas olanı söylemiş olduğu doğrudur, ama belki de biz, Şölen'deki Sokrates figürünün daha az fark edilmiş bazı unsurlarını göz önünde bulundurarak Nietzsche'nin karmaşık tavrını daha iyi anlayabiliriz.

Nietzsche, Sokrates'in gerçekleştirdiği tuhaf baştan çıkarmayı oldukça iyi biliyordu, "sıçanların bu baştan çıkarıcısı," diyordu, "bu muzip ve âşık Atinalı, kendileriyle dolup taşan gençleri korkudan titretiyor, hıçkıra hıçkıra ağlatıyordu."[400] Bu baştan çıkarma mekanizmasını göstermeye uğraşıyordu: "Sokrates'in neden insana bu denli iğrendirici gözükebileceğini anlatmaya uğraştım; nasıl bu denli çekici gelmiş olduğunu anlatmak daha gereklidir hâlbuki."[401] Böylelikle pek çok açıklama önerir: Sokrates, diyalektiğiyle Yunanlardaki güreş sevdasını teşvik ederdi, erotik idi, içgüdülerin çöküşüne rasyonellik çaresi getirerek oynayabileceği tarihsel rolün önemini kavradı. Doğruyu söylemek gerekirse, bu gibi açıklamalarının ilgi çekici hiçbir yanı yok. Lakin, Nietzsche buna çok daha derin bir anlam önerir. Sokrates'in gelecek tüm kuşaklar üzerinde gerçekleştirmiş olduğu baştan çıkarma, ölüm karşısında takındığı tavırdan ileri gelmektedir, hatta özellikle ölümünün kısmen gönüllü karakterinden. İlk eserinden, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren Nietzsche, *Phaidon* ve Şölen'in son sayfalarını, büyükçe bir resimde birleştirir: "Tüm aydınlığı ile, ölüm karşısında insanın hissettiği doğal ürperti olmaksızın, sürgüne değil de ölüme mahkûm olmayı başarmış gözüken Sokrates'in ta kendisidir: Oraya, Platon'un yaptığı tanımdan ödünç aldığı sakinlikle gitti, bütün davetlilerin sonuncusu olarak şöleni şafağın ilk ışıklarıyla, yeni bir güne başlamak için terk ettiği sırada ardında, bankların ve toprağın üzerinde Sokrates'i, hakiki Erotiği hayal ederek uykuya dalmış davetliler kaldı. Sokrates, ölürken, gençlerin en seçkinlerce daha önce hiç karşılaşılmamış yeni ideal haline geldi."[402]

Nietzsche, Platon’un Şölen’inin sonunda, Sokrates'in ölümünün bir sembolünü sezdi ve gördü. Kuşkusuz, Platon'un sözleri oldukça basittir: “Bir Agathon hâlâ uyanıkmış, bir Aristophanes, bir de Sokrates ve sağa doğru sırayla bir kâseden içiyorlarmış. Sokrates onlarla laflıyormuş [...] aynı kişinin hem tragedya hem de komedya yazmayı bilmesi gerektiğini ve marifetli bir tragedya yazarının aynı zamanda bir komedya yazarı da olabileceğini kabul etmeye zorluyormuş Sokrates onları [...]. İlk önce Aristophanes uykuya dalmış, gün doğarken de Agathon. Sokrates [...] kalkıp yola çıkmış. Lykeion’a gitmiş, aklanıp paklanmış, günün geri kalanını her zamanki gibi geçirmiş.”[403] Yazarlar, bu karanlık sayfadan, belirsiz sembolizmi algılar. C. F. Meyer’in tek bir filozofun uyanık kaldığı bu şafakta gördüğü, ölen Sokrates figürüdür:

“Sokrates ile içerken arkadaşları
Ve kafalar çoktan yastıklara düşmeye başlamışken
Girdi içeri genç bir adam, hatırlayabildiğim
İki incecik flütçüyle birlikte
Kupalardan akıtıyoruz son damlaları
Konuşmaktan yorgun dudaklar susar
Sararmış çelenklerin çevresinde dolanır bir türkü...
Sessizlik! Flütler ölüm ninnisini çınlatır!”[404]

Tam tersine, Hölderlin’in nazarında burada beliren, yaşama âşık Sokrates figürüdür:

“Lakin herkesin ölçüsü kendine
Ağırdır mutsuzluğun yükü
Daha da ağırdır mutluluğunki
Bir bilge varmış oysa
Aydın kalmayı bilmiş olan şölende
Öğleden gecenin körüne kadar
Ve şafağın ilk ışıkları sökünceye kadar”[405]

İşte Sokrates'in Nietzsche'nin önüne serdiği bulmaca böyledir. Yaşama âşık Sokrates, neden ölüm istencinde varoluştan nefret eder görünsün?

Zira Nietzsche, yaşama âşık Sokrates'i tanır ve sever: “Eğer her şey yolunda giderse,” diye yazar *Yolcu ve Gölgesinde*, “ahlaken ve aklen mükemmelleşmek için İncil'den öte Sokrates’in *Memorables*'larına (‘Yunan edebiyatının en ilgi çekici kitabı' olduğunu söyler Temmuz 1879’da, yayımlanmamış yazılarında) başvurmayı tercih edeceğimiz, ve herkesten daha basit ve daha ölümsüz bilgenin ve aracının, Sokrates'in anlaşılmasına

götürecek yolların kılavuzu olarak Montaigne'den ve Horatius'tan faydalanacağımız zaman gelecektir. En farklı felsefi yaşam şekillerinin yolları bile hep ona çıkar... Hıristiyanlığın kurucusuna karşı Sokrates'in üstünlüğü, ağırbaşlılığını incelikle belirten gülümseme ve insanı en iyi ruh haliyle donatan yaramazlıkla dolu bu bilgeliktir.”[406] Yaramazlıkla dolu bu bilgelik, Xenophon'un[407] Şölen'inde ortaya çıkan dans eden Sokrates'in bilgeliğidir, Platon'un *Diyaloglar'*ında meydana koyduğu ironik ve alaycı Sokrates'in bilgeliğidir, Hölderlin'in *Sokrates und Alkibiades* şiirinde bahsettiği yaşama âşık filozoftur bu:

> “Ne diye, ey ilahi Sokrates, böyle saygılar göstermek
> bu genç adama? Bilmez misin daha ulusunu?
> Ne diye seyre dalarsın onu aşk ile
>
> sanki tanrıları seyrediyormuşuzcasına?
>
> – En derin düşünce sever en yaşanası yaşamı
>
> Ancak dünyayı bakışlarıyla delip geçtikten sonradır ki
> anlayabiliriz asil gençliği
> Ve bilgeler, sıklıkla, sonlanırlar
> Güzelliğe kendilerini adayarak”.[408]

Eğitimci Olarak Schopenhauer'da, bu en canlı olana âşık Sokrates figürü, Schopenhauer'inkini örtecek hale gelecektir. Bilgenin neşesinden bahsederken, Nietzsche'nin bu olağanüstü satırlarda [bu neşenin] tanımını yapmak için başvurduğu Hölderlin'in dizeleridir:

> “Kendilerini en derin düşüncelere adamak için en canlı gerçekliği fazlasıyla seven ve yaşamlarının sonuna doğru özellikle güzel ile alakadar olmak için fazlasıyla bilge olan bu galiplerden birine yaklaşmaktan öte/başka daha neşeli ya da daha iyi hiçbir şey bahşedilemez insana... Hakikaten yaşarlar ve hareket ederler... Bu sebeptendir ki, onların temasında bir insanlık ve doğal olanın izine rastlarız, ve Goethe ile şunu haykırmak isteriz: ’Ne harika ne enfes bir şeydir bir canlı! Durumuna oldukça iyi alışmış, gerçek, var olan!' „[409]

Müzisyen bir *Sokrates*! Nietzsche, onun gelişini daha *Tragedya'nın Doğuşu*'nda hissettiğine inanmıştı. Rüyalarında filozofu kendini müziğe adamaya davet etmiş olan tanrıların çağrısına cevap veren bu müzisyen Sokrates figürü, akılsal bilincin ironik aydınlığını ve demonik hevesini uzlaştırmaktaydı. “Yayımlanmamış eserler”ini[410] bahsettiği “trajik insan” hakikaten de bu olacaktır. Bu müzisyen Sokrates'te, Nietzsche kendi rüyasını, Apollon ve Dionysos arasındaki bir uzlaşma özlemini yansıtır.

Ve, *Ölen Sokrates'te*, Nietzsche gene kendi dramını yansıtıyor gözükür. Sokrates ölmek istemişti, ve ölürken de şu esrarlı sözü söylemişti: “Ey Kriton, Akslepios’a bir horoz borcum var”, tam da, sanki bir hastalıktan kurtulmuşçasına, sağlık tanrısına (*Akslepios*) bir şey borçluymuş gibi.[{411}] “Bu grotesk ve müthiş sözün ardında,” diye yazar Nietzsche, “kulakları olan herhangi birine hitap eden bir şey vardır: ’Ey Kriton, varoluş bir hastalıktır!' Mümkün mü bu! Onun karakterinde bir adam için... ki böyle bir adam karamsar olmuş olsun! Yalnızca yaşama güler yüz göstermekten memnundu ve tüm yaşamı boyunca son hükmünü, en derin duygusunu yaymıştı! Sokrates, yaşamdan mustaripti! Ve, sonunda ondan, bu örtülü, ürkütücü kelimeyle, bu dinsel küfürle öcünü aldı. İsterdim ki yaşamının son anlarına kadar sessiz kalmış olsun – belki de böylelikle ruhların üst bir mevkiinde sınıflandırılırmış olurdu?”[{412}]

E. Bertram’ın da hayran olunası bir biçimde izah ettiği gibi, burada Nietzsche sırrının, kendi mahrem kuşkusunun, varoluşunun dramının tahmin edilmesine izin verir. Nietzsche ki, var olma ve yaşama sevincinin sözcüsü olmak istedi, nihayetinde varoluşun hastalıktan başka bir şey olmamasından şüphelenmez mi, korkmaz mı? Sokrates bu sırra ihanet etmiştir. Dünyevi yaşam hakkında ne düşündüğünün anlaşılmasına izin verir. Ama Nietzsche, bu ürkütücü sırrı söze dökmemeyi bilen “ruhların üst bir sınıfına” mensup olmak ister. “Onun, yaşam ve yalnızca yaşam üzerine, Dionysosçu, ateşli göklere çıkaran övgüsü,” diye yazar E. Bertram, “yaşamın ulu Eğiticisinin yaşama inanmadığını kanıtlayan sessizlik biçimi değil miydi?”[{413}] Son bir alaşağı olmada, *Putların Alacakaranlığı*, Sokrates'in son sözünün yeni bir yorumunu barındırır. Sokrates’in, pençesinden kurtulacağı hastalık, kısacık yaşam değildir artık, fakat Sokrates’in sürdürmüş olduğu yaşam tarzıdır: “Sokrates bir doktor değil, diye mırıldandı kendi kendine. Yalnızca ölüm bir doktordur. O, Sokrates, uzun süre hasta olmaktan başka bir şey yapmamıştır.”[{414}] Bu defa, Sokratesçi aydınlık, Sokratesçi ahlak olacaktır yaşamı kemirip duran hastalık. Ama gene burada da, Sokrates’in bu hastalığı; Nietzsche’nin kendi hastalığı, efsaneleri dağıtan aydınlığı, acımasız bilinci olmayacak mıydı? Nietzsche’nin Sokrates’e karşı beslediği aşk dolu nefret, kendisine karşı beslediği aşk dolu nefrete özdeştir. Nietzsche’deki Sokrates figürünün

belirsizliği, nihayetinde Nietzscheci mitolojinin, ölümün ve yaşamın tanrısı Dionysos’unkinin belirsizliği üzerine kurulmuş değil midir?

Nihayetinde bizim için fazlasıyla gizemli bir biçimde Platon, Şölen’de, bütün bir Dionysosçu semboller takımyıldızını Sokrates figürünün çevresine yerleştirdi.{415} Hatta diyaloğun bütününe *Dionysos’un Yargısı* adını bile verebilirdik, çünkü Agathon, Sokrates’e der ki, Sokrates’in mi yoksa kendisinin mi daha bilge olduğunu bilmek için, kendilerini Dionysos’un yargısına teslim edeceklerdir; bu şu demektir, her kim ki daha çok ve daha iyi içerse, şarap tanrısının nişanı altına yerleştirilmiş bu *sophia*, bilgelik ve bilgi yarışmasını kazanacak olan odur.{416} Daha sonra, şölen salonuna baskın yapan Alchibiades belirir, tıpkı Dionysos gibi, menekşeler ve sarmaşık yapraklarıyla taçlandırılmış.{417} Salona girer girmez Alchibiades, bir şiir yarışması galibinin usulen taktığına benzer şeritten bir çelenk kondurur Sokrates’in kafasına.{418} Zira Dionysos, tragedya ve komedya tanrısıdır. Sokrates’e övgüde bulunan Alchibiades, Sokrates’in sonrasında “bir *satyros’lar* ve *silenos’lar* dramı”{419} adını vereceği bir dram yazar; çünkü o, Sokrates’i bu varlıklarla karşılaştırırdı. Zira satyros’lar ve szlenos’lar, Dionysos'un maiyetini biçimlendirirlerdi ve satirik dram, aslında merkezinde Dionysos tutkusunu barındırırdı. Son sahnede, Sokrates, tragedya şairi Agathon ve komedya şairi Aristophanes ile baş başa kalır, ve aynı adamın hem tragedya yazarı hem de komedya yazarı olabileceğini kabul etmeye zorlar onları.{420} Zira Agathon, Eros’a övgüsünde Aşk’ın, şairlerin en ustası olduğunu söylemişti.{421} Böylece Eros alanında mükemmelleşen Sokrates, Dionysos alanında da mükemmelleşir. Zaten, şaraba{422} dayanıklılıkta kıyas kabul etmez, ve “Dionysos’un yargısı” sayesinde, bilgelik yarışmasını kazanır; çünkü şölenin sonunda bir tek o ayık kalır.{423} Diyaloğun iki defa bahsettiği hayran kalmalarda, uzun ekstaz’larda Dionysosçu bir izi de mi tanımak gerekir?{424}

Demek ki Platon’un Şölen’inde, bilinçli ve istemli görünen bir biçimde, diyaloğun son sahnesinde doruğa ulaşan Sokrates figürünün Dionysosçu karakterine benzerliklerinin bir bütünü bulunmaktadır; ki bu sahnede, en iyi şair ve en iyi içici olan Sokrates, Dionysos’un yargısında galip gelir.

Öyleyse, paradoksal olarak, gizlice, belki de bilinçsizce, Sokrates figürünün nihayetinde, Nietzsche’de Dionysos figürüyle aynı olması şaşırtıcı değildir.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin sonunda, Nietzsche, Dionysos’a olağanüstü bir “Kalp Dehası[425]” övgüsü adar ve *Ecce* Homo’da[426], bu metni, bu sefer kime hitap ettiğini söylemeyi reddederek, psikolojik hâkimiyetini resmetmek için tekrarlar. Bu ilahide, *Yeni Sancte Spiritus'un*, bu aziz Ruh’un eski ortaçağa değin övgüsünün bir çeşit yankısı çınlamaktadır – ki Hamann’ın[427] nazarında, Sokrates demonu bu yankının bir figürüdür: “*Flecte quod est ridigum, jove quod estfrigidum, rege quod est devium.”* Kalp Dehası’nın yatıştıran, ılımlılaştıran, doğrultan harikulade zarafeti vardır. Ruhların yöneticisinden demonik yönetime, bu portrede Nietzsche Dionysos’un eylemini tasvir etmek istemişti. Lakin E. Bertram’ın[428] da şüphelenmiş olduğu üzere, Nietzsche sonuca varmamızı sağlayan bu övgüyü dile getirirken, bilinçli ya da bilinçsizcesine gene de Sokrates’i düşünmüyor muydu; çünkü o, sunumumuzun tüm temalarını hayran olunası bir biçimde bir araya getirmektedir: “Bu ulu Gizemli’nin, bilinç sıçanlarının baştan çıkarıcısı olmak için doğmuş olan bu ayartıcı tanrının sahip olduğu şekliyle Kalp Dehası, ki sesi, tek bir kelime etmeksizin, baştan çıkarmanın gizli niyetinin barınmadığı tek bir bakış atmayan [...] her ruhun yer altı diyarına kadar inmeyi bilen [tanrının] Kalp Dehası, zırlayıp duranlara ve kendini beğenmişlere sessizliği zorla kabul ettirir ve onlara dinlemeyi öğretir, pürüzlü ruhları temizler ve onlara yeni bir arzu, derin gökyüzünü yansıtmak uğruna tıpkı bir ayna gibi düz ve hareketsiz olma arzusunu tattırır [...]. Dokunuşundan sonra, herkes zenginlenmiş olarak ayrılır; lütuf veyahut şaşkınlık ile bahşedilmiş bir hediyeyle veya kendini canından bezmiş hissettirecek tuhaf bir mutlulukla değil, lakin kendinde daha zengin, kendi nazarında yenilenmiş olarak ayrılır [...] erimenin ılık nefesiyle okşanmış ve bütün çıplaklığıyla ortaya konmuş, belki de daha kararsız, daha dayanıksız, daha hassas, daha kırılgan, henüz isimlendirilmemiş umutlarla dolu ayrılır.”[429]

MARCUS AURELIUS

Ruhani Alıştırma Olarak Fizik ya da Marcus Aurelius’ta Kötümserlik ve İyimserlik

Marcus Aurelius'un *Düşünceler’in*den[430] bir derlemenin sayfalarını karıştırırken, barındırdığı kötümser beyanların bolluğundan ötürü hayrete düşmeden edemeyiz. Acı, bıkkınlık, “bulantı”, insan varoluşu karşısında dahi, çarpıcı formüllerle açıklanmaktadır, misal olarak: “Banyona bak: yağdan, terden, kirden, yapış yapış sudan, bütün bu iğrenç şeylerden oluşmakta. İşte hayatın her anı böyledir, her nesne böyledir” (VIII, 24).

Bu tarz küçümser ifade öncelikle bedene, tene mal edilmiş, “balçık”, “toprak”, “saf olmayan kan” olarak adlandırılmıştır (il, 2). Ayrıca, insanların, değerler olarak tasvir ettikleri şeylere de uygulanmıştır: “Bu aranan yemek; balığın ya da kuşun ya da domuzun cesedinden başka bir şey değildir, üzüm suyundan bu Faleme[431], bir istiridyenin kanıyla ıslanmış kuzunun tüyünün bu kızıllığı, cinsel birleşme, bir kasılmada, yapışkan bir sıvıyla akan meni ile karnın şişmesi” (VI, 13). Aynı bakış, yanılsama olmaksızın, insan faaliyetlerine de çevrilir: “Yaşamda bin bir durum için yaptıklarımızın hepsi boştur, çürümüşlüktür, soysuzluktur, ufak köpeklerin karşılıklı ısırmalarıdır, önce gülüp sonra ağlamaya başlayan çocukların kavgalarıdır” (V, 33, 2). Marcus Aurelius’un, sayesinde İmparatorluğun sınırlarını koruduğu savaş, bir Sarmates avıdır, tıpkı örümceğin sineğe kurduğu ava benzer (X, 1O). İnsansı kuklaların düzensiz kıpırdanmasına acımasız bir bakış atar Marcus Aurelius: “Onları, yemek yerlerken, uyurlarken, sevişirlerken ya da tuvaletlerini yaparlarken gözünde canlandırmak. Ve akabinde, derin nefes alırlarken, gururla çalım atarlarken ya da sinirlenirlerken ve üstün bir tavırla insanları süzerlerken” (X, 19). İnsansı kıpırtı öylesine saçmadır ki bir parıltı kadar kısa sürer ancak ve pek az şeye indirgenir: “Dün birazcık yumurta akı, yarın küller veyahut iskelet” (IV, 48, 3).

İnsan komedyasını özetlemeye iki söz yeter: her şey bayağıdır, her şey geçicidir. Her şey bayağıdır, çünkü gün yüzüne çıkmış yeni hiçbir şey yoktur: "Şimdiki saat içerisinde vuku bulmakta olan bütün olayların nasıl geçmişte de benzer şekilde vuku bulduğunu ve vuku bulacağını durmaksızın düşün. Kişisel deneyimin ya da geçmiş tarih aracılığıyla tanıdığın bu sahneler, bu dramlar nasıl da tekdüzedir. Gözlerinde yeniden canlandır onları, mesela bütün Hadrien erkanını, tüm Antonin erkanını, tüm Philippe, Alexandre ve Cresus erkanını. Bu gösterilerin hepsi bugünkünün aynısıydı. Bir tek oyuncular farklıydı" (X, 27). Bayağılık; bulantıya kadar varan can sıkıntısı: "Amfitiyatroda ve benzer mekanlarda gördüklerin mideni bulandırır: hep aynı şeyler, aynılık, gösteriyi usanç verici kılar. Yaşamın tümünün karşısında aynı izlenime kapılmak. Yukarıdan aşağıya her şey, daima aynı şeylerden yapılmış aynı şey. Ne zamana kadar?" (VI, 46). İnsana özgü olan şeyler yalnız bayağı değil, geçicidir de. Marcus Aurelius geçmiş zamanların bütün dönemlerinin insan kaynaşmasını, hayal gücüyle yeniden yaşatmaya uğraşır (IV, 32), örneğin, Vespasien dönemini, Trajan dönemini: düğünler, hastalıklar, savaşlar, şenlikler, ticaret, tarım, hırslar, entrikalar. Bütün bu insan kitleleri ve bunların faaliyeti yok olup gitti ve hiçbir iz kalmadı bunlardan geriye. Marcus Aurelius bu kesintisiz yıkım sürecini; kendini çevreleyenler külliyatına katmaya çalışır (X, 18 ve 31).

İnsan, gelecek kuşaklara bırakacağı isimde devam edeceğini umarak avunmayacak mıdır varoluşunun kısalığıyla? "Basit bir ses, tıpkı bir yankı gibi zayıf' (V, 33). Ve uçup giden bu zavallı şey ancak, her biri zamanın sonsuzluğundan bir parıltıdan daha uzun sürmeyecek olan nesillere intikal edecektir (III, 10). Kendini bu yanılsamaya kaptırmaktansa, Marcus Aurelius'la şunu tekrar etmek daha iyi değil midir: "Seni ismine varıncaya kadar kim bilir kaç kişi görmezlikten geldi, kim bilir kaçı unutacaktır ismini pek yakında" (VII, 21) .

İnsan dünyası, gerçekliğin bütününden başka nedir zaten? Ufak bir toprak parçası kaplar dünyayı ve toprağın kendisi ise uzayın uçsuz bucaksızlığında ufak bir noktadan başka bir şey değildir; halbuki insan yaşamı, önümüzde ve ardımızda uzanan zamanın çifte sonsuzluğunda uçup giden bir andan ibarettir. Bu uçsuz bucaksızlıkta, bütün her şey, acımasızca başkalaşımların şiddetli seliyle, maddenin ve zamanın sonsuz ırmağıyla akıp gider (IV, 43).

Tıpkı bütün insani şeylerin, dumandan ve hiçten başka bir şey olmaması gibi (X, 31) . Ve, asırların ve kültür farklılıklarının ötesinde Marcus Aurelius, kilisede yankı bulmuş gibidir: “Geçiciliklerin geçiciliği, her şey geçicilikten ibarettir.”

Demek ki, pek çok tarihçinin Marcus Aurelius'un kötümserliğinden, neredeyse hoşnutlukla, bahsetmiş olmasına şaşırmamak gerekir. P. Wendland[432] “iç karartıcı tevekkülünü” anımsatır, J. M. Rist[433] ise, şüpheciliğini. E. R. Dodds[434], Marcus Aurelius’un kendisine karşı geliştirdiği aralıksız özeleştiri üzerinde ısrar eder. Dodds, bu eğilimi, imparatorun, Dion Cassius[435] tarafından aktarılan bir rüyası ile ilişkilendirir. Kabul gecesi, rüyasında fildişinden omuzları olduğunu görmüş olmalı. Bütün bunlar, E. R. Dodds’a[436] göre, Marcus Aurelius’un, acı bir biçimde, modern psikologların bir kişilik krizi adını verdikleri şeye maruz kalmış olduğunu bildirir. Son zamanlarda psikosomatik uzmanı, doktor R. Dailly, ve H. Van Effenterre,[437] ortak bir araştırmada “Marcus Aurelius vakasındaki” hem ruhsal hem de fizyolojik olmak üzere patolojik yanları araştırdılar. Dion Cassius’un[438] tanıklığına dayanarak, Marcus Aurelius'un gastrit ülserden mustarip olduğunu ve imparatorun kişiliğinin, bu hastalığın psikolojik bağıntılarına tekabül ettiğini varsaydılar: “Ülserli, kendi üzerine kapanmış, endişeli, kafası dolu bir adamdır [...]. Benliğin bir çeşit aşırı gelişmesi, onu yakınlarından saklar [...] başkalarının derinliklerinde aradığı aslında kendisidir [...]. En ufak ayrıntılara karşı bile özenli, insan ilişkilerinden çok yönetimin teknik mükemmelliğiyle alakadardır, ki zaten bu ilişkiler, böyle bir yönetimin toplamından başka bir şey olmamalıdır. Eğer bir fikir adamı ise, doğrulamalar araştırmasına, üstün kişilerin oluşumuna, stoacı *ve farizaik*[439] değin tavırlara yönelecektir.”[440] Bu makalenin yazarlarının nazarında, *Düşünceler,* “kendi kendini ikna etme”, “kendi nazarında doğrulama” ihtiyacına cevap verir”.[441]

Zannımca, tam da burada, *Düşünceler* okumasından, stoacı imparatorun psikolojisine dair sonuçlar çıkarabileceğimize inanmamız yüzünden bir yorum hatası belirir. Bu eseri, imparatorun, ruhunu boşalttığı mahrem bir günlük olarak gözümüzde canlandırırız. Oldukça romantik bir biçimde, imparatoru; barbarlara karşı savaşının trajik atmosferinde, akşam, insana özgü şeyler hakkındaki gözü açılmış düşüncelerini yazarken ya da dikte

ederken, veyahut hiç ara vermeden onu kemirip duran şüpheye çare bulmak için kendini doğrulamaya ya da kendini ikna etmeye çalışırken hayal ederiz.

Ama bunların hiçbiri değildir. *Düşünceler*'in ne olduğunu anlamak için, ait oldukları edebi tarzı iyi tanımak ve bu düşünceleri Helenistik dönem felsefi yaşamının ve eğitiminin genel perspektifine yerleştirmek gerekir.{442} Bu dönemde felsefe, özü bakımından ruhani yöndür: soyut bir eğitim vermeyi amaçlamaz, lakin her "öğreti", müridin ruhunu dönüştürmekle yükümlüdür. Bu sebeptendir ki felsefi eğitim, her ne kadar uzun araştırmalarla ve geniş sentezlerle gelişse de, mümkün mertebe çarpıcı kısa formüllerle, [bu formülleri] durmaksızın anımsaması için, müridin kalben sahip olduğu *epitome* [özet] ya da din dersi biçimindeki temel öğretilerle devamlı bir dönüşten ayrı tutulamaz.{443}

Felsefi yaşamın önemli bir anı, demek ki meditasyon alıştırmasıdır: "Gece gündüz düşünmek",{444} tıpkı *Epikuros'un Menoikeus'a Mektup*'unda da denildiği gibi. Bu meditasyon sayesinde, ekolün temel öğretilerini –kuvvetli psikolojik tesirleri ruh üzerinde etkili olsun diye hiç kesintisiz "el altında", yani mevcut bulundurmaktır söz konusu olan. Bu meditasyon, kendi ile hakiki bir diyalog olacak yazılı{445} bir alıştırma şeklini alabilir: *eis heauton.* {446}

Marcus Aurelius'un Düşüncelerinin büyük bir kısmı bu alıştırmaya tekabül eder: bahsi geçen, stoacılığın temel öğretilerini canlı bir biçimde zihinde bulundurmaktır. Marcus Aurelius'un kendi "kendine" yinelediği stoacı{447} sistemin parçalarıdır bunlar.

Öğretilerin bu "ezberlenmesine", filozof imparatorda, diğer yazılı, tamamen de geleneksel alıştırmalar eklenir. Öncelikle, ruhani sürecini gözlemlediğimiz bilinç sınanması vardır.{448} Sonrasında, bilgenin, olaydan ötürü beklenmedik bir anda şaşıp kalmasını engellemeye yönelik *praemeditatio malorum*{449} alıştırması vardır. Öyleyse başımıza gelebilecek can sıkıcı olayları, kendi kendimize bunların hiç de korkunç olmadığını göstererek, oldukça canlıymışçasına gözümüzde canlandırırız.

Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i oldukça kıymetli bir belgedir. Aslında bu düşünceler bizim için, antikçağda oldukça sık kullanılmış, lakin gene karakterinden ötürü kolayca da yok olmak zorunda kalmış bir yazı tarzının fazlasıyla dikkat çekici bir örneğini muhafaza ederler. Şimdi de

göreceğimiz üzere, Marcus Aurelius'un kötümser formülleri, gözü açılmış bir imparatorun kişisel görüşlerinin ifadesi değil, ciddi yöntemlere uyarak pratik edilmiş ruhani alıştırmalardır.

Bu çalışmada dikkatimizi; nesnelerin veya olayların kesin, “fiziksel” bir temsilini canlandırmaya dayanan, oldukça karakteristik bir ruhani alıştırmaya yoğunlaştırıyoruz. Yöntemi aşağıdaki metinde açıklanmıştır:

> Temsilde sunulan nesnenin tanımını ya da tasvirini; bu nesneyi kendinde, özünde olduğu; bütününde ve bölme yöntemini takiben ayrıldığı parçalarının tümünde gözler önüne serildiği şekilde görmek ve gerçek adını ve bunu oluşturan parçaların ve çözüleceği parçaların adını kendi kendine söylemek için, sürekli yapmak gerekir.
>
> Zira hiçbir şey, ruhun yüceliğini oluşturmada; yaşamda bize kendilerini sunan nesnelerin her birini yöntem ve hakikat ile inceleyebilmekten ve aynı zamanda zihnimizde şu soruları bulundurarak bu nesneleri daima oldukları biçimde görmekten daha muktedir değildir: “Nedir bu evren? Böyle bir evren için, nesnenin sunduğu fayda nedir? Bütün’le alakalı ve insanla alakalı olarak değeri nedir” (III, 11) .

Alıştırma, demek ki her şeyden önce, nesneyi veya olayı kendinde, olduğu şekliyle, insanların ona alışageldiği biçimde ekledikleri uzlaşımsal temsillerden ayırarak tanımlamaya dayanmaktadır. Aynı zamanda, göreceğimiz üzere, iki şekle sokabilecek bir bölme yöntemine başvuracağız: niteliksel parçalara ayırma, eğer nesne ya da olay devamlı ve homojen gerçeklikler iseler; meydana getiren parçalara ayırma, yani, çoğu durumda, nedensel unsura ve maddesel unsura ayırma. Sonunda da, nesnenin ya da olayın, evrenin bütünüyle ilişkisini, nedenler örgüsündeki yerini göz önünde bulunduracağız.

Yöntemin, nesneyi “kendinde” tanımlamaktan ve gerçek ismini bize söylemekten ibaret olan kısmı, bu çalışmanın başında alıntılamış olduğumuz görünürde kötümser olan bazı metinleri bize açıklar. Yiyeceklerin, şarabın, kızıllığın, cinsel birleşmenin (VI, 13) tanımlarının yalnızca “doğal” tanımlar olmak istememeleri de böyledir. Hele ki, cinsel birleşmenin tanımı, şu formülü anımsatır: “Cinsel birleşme, küçük bir epilepsidir”, ki bu formül Aulu Gelle tarafından Hipokrates'e ve İskenderiyeli Clemens tarafından Demokritos'a ithaf edilmiştir.[450] Aynı şekilde Marcus Aurelius, küstah insanların, “yemek yerlerken, uyurlarken, sevişirlerken ya da tuvaletlerini yaparlarken”ki (X, 19) mahrem yaşamlarını

acımasızca hayal ettiğinde, insan gerçekliğinin fiziksel bir tanımını vermeye zorlar kendini. Aynı yöntem ölüm tasvirine de uygulanmıştır: “Ölme olgusunu, kendinde, izole edilmiş bir biçimde; kavram analiziyle, bu analize bağlı yanlış tasvirleri çökerterek düşünen kimse, ölümün, doğanın bir eserinden başka bir şey olduğu yargısında bulunmayacaktır artık” (II, 12). *Düşünceler'*de, doğanın bu eserine, kozmik fiziğin genel teorisine uygun düşecek “bilimsel” bir isim verme teşebbüsü pek çok defa ortaya çıkar: “Ya da dağılma, atomlar teorisi doğru ise; ya da yok olma veya dönüşüm, eğer bütünün birliği teorisi doğru ise” (VII, 3 2, bkz. VI, 4 ve 10; VI, 24; IV, 14).

Böyle izlenimlerdir, diye not eder Marcus Aurelius, “cismi şeylere erişen”. “Dahası, (izlenimler) öylesine parça parça delip geçerler ki, şeyleri kendilerinde oldukları gibi görürüz [...]. Şeyler fazlasıyla baştan çıkarıcı göründükleri zaman, kurtul onlardan, iyi bak onların değersizliklerine, onlar hakkında anlattığımız ve onların kibirlendikleri hikâyeleri sök at onlardan” (VI, 13).{451}

Nesnelerin kesin bilgisine ulaşmada bir başka usul, bölmedir{452}, ister niteliksel parçalara, ister de meydana getiren parçalara. *Düşünceler* bize, ilk tip bölmenin bir örneğini sunar:

> Melodik bir ezgiyi, seslerinin her birine ayıracak ve eğer, bunların her birini kendine soracak olursan; eğer pek de becerikli değilsen, gerçeği itiraf etmekten utanacaksın. Dans için de yaparsan, her harekette ya da figürde aynı şeyi yapacaksın. Pankras güreşi{453} için de aynı şey geçerlidir. Kısacası, erdem ve erdeme götüren şey hariç, kendinde olduğu düşünülen parçalara mümkün oldukça hızlı varmayı ve bu bölme aracılığıyla onları küçümsemeyi anımsa. Bu yöntemi yaşamın bütününe de geçir (XI, 2).

Marcus Aurelius’a has temalarından biri olan şimdiki anın uçuvericiliği kökenini, “devamlıların” niteliksel parçalara analizinin bu yönteminden alır.{454} Biraz önce alıntıladığımız düşünce aslında şunu tavsiye ediyordu: “Bu [saniyelere ayırma] yöntemi, yaşamın bütününe geçir.” Ve Marcus Aurelius’un bunu soyut bir biçimde uyguladığını görüyoruz: “Kendini tüm yaşamının toplam tasviriyle allak bullak olmaya bırakmak” (VIII, 36). Nasıl ki, bir ezginin, notalar suitinden, dansın ise, birbiri ardı sıra figürlerden başka bir şey olduğunu tasvir etmek bir yanılsama ise; tüm yaşamının toplam tasviriyle, tüm zorlukların ve bizi bekleyen tüm sınavların çoğalarak birikmesiyle kendini allak bullak olmaya bırakmak da ölümcül bir hatadır.

Yaşamımız, devamlı her şey gibi, nihayetinde sonsuza bölünebilirdir.[455] Yaşamımızın her anı, biz onu yakalamak isterken, yitip gitmektedir: “Şimdi, eğer onu sınırlandırmaya çalışırsak, fazlasıyla küçülür” (VIII, 36). İşte Marcus Aurelius’un defalarca yinelenen tavsiyesi: “Şimdiyi sınırla” (VII, 29). Şu demektir ki: içinde geleceğin geçmiş haline geldiği anın ne kadar da sonsuz-küçük olduğunu görmeye çalış.

Öyleyse burada kullanılan yöntem, düşünce yoluyla zamansal bir devamlılığın bir saniyesini ayrı tutmaya, sonra da parçadan bütüne doğru sonuca varmaya dayanmaktadır: bir ezgi, notalardan ibarettir, bir yaşam, uçuveren anlardan başka bir şey değildir. Hemen şimdi alıntılayacağımız “kötümser” bazı beyanlarda, aynı ilkenin uygulanmasına rastlamaktayız. Bir saniyeden yaşamın bütünü, amfitiyatronun usandırıcı gösterilerinden varoluşun tüm süresi (VI, 46), banyo suyunun iğrenç görünümünden yaşamın anlarının bütünü (VIII, 24) sonucuna varırız. Böyle bir akıl yürütmeyi kim meşru kılar? Bu, zamansal cereyanın; gerçekliğin içeriğinde hiçbir şey değiştirmediği, yani gerçekliğin bütününün, her anda verili olduğu, başka bir deyişle sürenin tamamen homojen olduğu fikridir. Bu kavramın en iyi canlandırması, takip eden şu düşüncedir: “Her birimizde, sonsuz-küçük bir anda, hatta ruhsal alanda olduğu kadar bedensel alanda da, ne kadar da çok şeyin meydana geldiğini bir düşün. O halde, daha ne kadar çok şeyin, veya daha da öte, doğanın tüm sonuçlarının nasıl da kozmos diye adlandırdığımız bu birlikte ve bu bütünlükte eşzamanlı bir biçimde meydana geldiğine şaşırmayacaksın” (VI, 25).

Başka bir bölme usulü, nesnenin ya da olayın esas meydana getirenlerini ayırt etmeye dayanmaktadır. Bu sebepten ötürü, pek çok tekrarda, Marcus Aurelius, bize kendini sunan şeyin mevcudiyetinde kendimize sormamız gereken soruları sıralandırır. Bu sorular dört adettir ve stoacı “kategoriler” olarak adlandırmaya alışageldiğimiz şeye oldukça denk düşerler: Şeyin maddesel unsuru nedir? Nedensel unsuru nedir? Kozmos ile bağı nedir? Doğal süresi nedir?[456] Öyleyse bu yöntem, olayı ya da nesneyi “fiziksel” bir perspektife, fizik biliminin genel çerçevesine yerleştirme amacını gütmektedir. Örneğin, bu düşünce: “Ben, nedensel bir unsurun ve maddesel bir unsurun birleşmesinden oluşmaktayım[457] Parçalarının hiçbiri yok edilmeyecektir, tıpkı [herhangi] bir parçanın yoktan var olmadığı gibi. Lakin benim her bir parçam, dönüşme aracılığıyla, evrenin bir başka parçası

ile karışıp bütünleşecektir ve bu parça da bir başkasına, sonsuza kadar" (V, 13). Bu perspektifte, bireyin doğumu ve ölümü, doğanın zevk aldığı (IV, 36) ve kendine bir görev bellediği (VIII, 6) evrensel başkalaşımın saniyeleri haline gelir. İnsan yaşamlarını taşıyan evrensel maddenin ve sonsuz zamanın coşkun ırmağının görünümü, nihayetinde böylelikle yeniden bu bölme yöntemine bağlanmaktadır. Onun sayesinde, vuku bulan olay, ıstırap, hakaret veya ölüm; hakiki fiziksel nedenine, Kayra'nın başlangıçtaki iradesine ve bunun sonucu olan nedenlerin zorunlu zincirlemesine bağlanmak uğruna, sadece insansı olan anlamını yitirir.[{458}] "Başına gelen, tüm ebediyet boyunca hazırlandı ve tüm ebediyet süresince nedenler ağı, soyut görünümünü ve bu olayı bağladı" (X, 5).

Marcus Aurelius'un önerdiği yöntem, demek ki, insan yaşamının nesnelerini ve olaylarını değerlendirme biçimimizi tamamen değiştirir. İnsanlar, şeyleri değerlendirmek istediklerinde, tutkusal unsurlara ters düşen, genellikle gelenekten miras kalan tamamıyla insani bir değerler sistemini alışılagelmiş biçimde uygularlar. Marcus Aurelius'un *tuphos* adını verdiği, fikir damgası (VI, 13) dediği budur. Öyleyse belli bir manada diyebiliriz ki, "fiziksel" tanımlama yöntemi, antropomorfizmi yok etmeye uğraşır, tabii burada "antropomorfizm"den insanın şeyleri tasvir ederken, onlara eklediği insanca, pek insanca olanı anlamak gerekir: "Sana nesneyi tanıtan ilk temsillerden gayrı bir şey deme kendine. Örneğin farz et ki sana, birisinin sana iftira ettiğini bildiriyoruz. Bu, sana bildirdiğimizdir. Ama bu: 'Bunun seni incittiği', bildirilmemiştir" (VIII, 49). Nesnel bir olgu bilgimize sunulmuştur: Şöyle bir kişi böyle bir laf etti. Bu, bu ilk izlenimdir. Lakin insanların çoğu buna; içlerinden gelen, içsel bir söylemde kendini ifade eden, kendilerinden ikinci bir izlenim eklerler: "Bu itham eden laf, bana yapılan bir hakarettir." Böylelikle varoluş yargısına bir değer yargısı eklenir, Marcus Aurelius ve stoacılar için gerçeklikte kurulmamış bir değer yargısı; çünkü insana ulaşabilecek mümkün tek kötü, işleyebileceği ahlaksal hatadır: "İlk izlenimlere daima güven, diye sonuca bağlar Marcus Aurelius, ve yalnızca senin derinliklerinden çekip çıkarılmış olana başka hiçbir şey ekleme; böylece başına da hiçbir şey gelmez. Ya da dahası, dünyada başına gelen olayların her biriyle aşina bir adammışsın gibi bir şey ekle illa ekleyeceksen" (VIII, 49). Öyleyse burada iki evre vardır: öncelikle, ilk, hatta naif de diyebileceğimiz, izlenime güvenmek, yani nesnenin ya da

olayın kendinde alındığı şekildeki, ona yanlış bir değer eklemeksizin yapılan tanımı; sonra nesneye ya da olaya, bunu doğal nedenleriyle ilişkilendirdiğimiz ölçüde, hakiki değerini vermek: Kayra'nın iradesi ve insan iradesi. Burada, Marcus Aurelius'a özgü bir temanın açığa çıkmasına tanık oluyoruz: insanın Doğa ile aşinalığı; "fiziksel" tanımlama yöntemini uygulayan bilge, her şeyi "doğal" bulur, çünkü o, Doğa'nın yollarına aşinadır: "Ne kadar da gülünçtür, ne kadar da yabancıdır dünyaya, yaşamda meydana gelen her ne olursa olsun şaşıran kimse" (XII, 13). "Her olay, öyle alışagelmiş ve aşinadır ki, tıpkı baharda gül ve yazda meyve gibi" (IV, 44).

Nihayetinde evrensel Doğa'nın kozmik perspektifinde konumlanır nesneler ve olaylar: "Önünde uçsuz bucaksız boş bir alan açılacaktır, çünkü sen, düşünce yoluyla, evrenin bütününü sararsın, sürenin ebediyetini kat edersin, tek tek her şeyin hızlı başkalaşımını göz önünde bulundurursun, doğumdan dağılmaya kadar akıp giden zamanın kısalığını, doğumdan önceye dayanan sonsuzluğu, dağılmayı takip eden sonsuzluğu" (IX, 32). Ruhun bakışı,[459] evrensel Doğa'nın[460] ilahi bakışı ile rastlaşır. Tıpkı bizi çevreleyen hava ile nefes aldığımız gibi, kendisine büründüğünüz Düşünce ile düşünmemiz gerekmektedir.[461]

Şeylerin "fiziksel" bilgisi pratiğine dayalı bakışın bu başkalaşımı, ruhun yüceliğinden başka bir şey değildir. Daha yukarıda alıntılanmış metinde (III, l l) Marcus Aurelius açıkça söyler bunu: "Ruhun yüceliğini oluşturmada hiçbir şey; yaşamda bize kendilerini sunan nesnelerin her birini yöntem ve hakikat ile inceleyebilmekten daha muktedir değildir." Marcus Aurelius bu erdemin uzun bir tanımını vermez. Üstüne üstlük, diye not eder (X,8), *hyperphron* ("asil", "yüce gönüllü" diye çevirebiliriz) terimi, "düşünen kısmın, tenin şiddetli veya tatlı duygularının üstüne, böbürlenmenin, ölümün ve bu tarz diğer şeylerin üstüne yükselmesi" anlamına gelmektedir. Böyle bir tanım, stoacıların geleneksel olarak ruhun yüceliğine verdikleri tanıma pek yakındır: "Ruhun yüceliği, erdem veya bizi, kötülerin olduğu kadar iyilerin de başına gelebilecek olanın ötesine yükselten bilgidir,"[462] yani stoacıların teknik dilinin "farksız" şeyler olarak adlandırdıklarının ötesine. Aslında stoacılar için, ne iyi ne de kötü olmayan şeyler farksızlardı. Onlar için, tek iyi, erdem idi, tek kötü ise kötülük. Erdem ve kötülük, bizim irademize bağımlıydı, bizim yetkimizde idi, ama geri kalanın tümü, yaşam, ölüm, zenginlik, yoksulluk, haz, acı, ıstırap, şan

şöhret bizden bağımsız idi. Bizim isteğimizden bağımsız, demek ki İyi ve Kötü karşıtlığına yabancı olan bu şeyler farksızdılar. Bu şeyler, Kayra'nın başlangıçtaki kararı ve nedenlerin zorunlu zincirlemesi nedeniyle, ayrım gözetmeksizin iyilerin ve kötülerin başına gelmekteydi.

"Fiziksel" tanımlama yönteminin, ruhun yüceliğini doğurduğunu söylemek; öyleyse bu yöntemin, erdem olmayan her şeyin farksız olduğunu keşfettirdiğini söylemek demektir. Marcus Aurelius'un bir düşüncesinin açıkça altını çizdiği de budur:

> Yaşamını en iyi biçimde geçirmek: Bunu yapma gücü ruhta bulunmaktadır, farksız şeylere kayıtsız kalmaya muktedir isek tabii. Farksız şeylere kayıtsız kalacağız, eğer bu şeylerin her birini bölme ve tanımlama yöntemine göre düşünürsek; tabii ki bunların arasından hiçbirinin, kendinden, kendi öznesinin tahminini doğurmaya muktedir olmadığını ve bize kadar ulaşamayacağını anımsamak gerekir. Yargıları öznelerine göre biçimlendiren bizler iken, şeyler hareketsiz kalır [...] (XI, 16).

Üzerinde çalıştığımız yöntemin anlamı burada yeni bir gün dahilinde ortaya çıkar. Nesneyi, yalnızca "fiziksel" bir biçimde, felsefenin "fiziksel" kısmına uygun bir biçimde tanımlamak ya da bölmek; insan fikrinin ona atfettiği yanlış değeri ondan kaldırmaktır. Öyleyse bu, onu "farksız" olarak, yani irademizden bağımsız, lakin ilahi iradeye bağımlı olarak tanımak demektir; öyleyse bu, onu insan çıkarlarının sıradan ve bayağı küresinden doğa düzeninin kaçınılamaz küresine geçirmek demektir.

"Farksız şeylere kayıtsız kalma" formülüne dikkat çekeceğiz. Her stoacı bunu kabul etmiş gözükmemektedir. Stoacılar, aslında, farksız şeylerin arasında, bir seçimin mümkün olduğunu, bazılarının, doğaya az ya da çok uyumlulukları nedeniyle "tercih edilebilir" olduğunu kabul ederler: örneğin, barışı, savaşa; yurdun refahını, yıkılmasına tercih ediyorlardı. Ama "farksız şeylere kayıtsız kalma" formülü, İsa'dan önce III. yüzyıl stoacı mezhebinden Chios'lu Ariston'a göre, yaşamın amacının tanımını anımsatır: "Farksız şeylere karşı kayıtsız bir mizaçta yaşamak."[463] Ariston bununla, erdem haricinde, doğal olarak tercih edilen şeylerin olmadığını söylemek istemiştir; şeyler, ancak koşullar nedeniyle tercih edilebilir olabilirlerdi.[464] J. Moreau'nun[465] da oldukça iyi gösterdiği gibi, Ariston, erdemden başka tek bir İyi, tek bir değer tanımayan stoacılığın temel ilkesine mutlak anlamda sadık kalmak istiyordu. Aklın; her koşul altında, doğanın bilgisine

ihtiyaç duymaksızın, görevini bilmeye muktedir olmuş olmasını istemiştir. Zira biliyoruz ki Marcus Aurelius'un felsefeye yönelmesini tetiklemiş olan, Ariston'un yazılarını okumuş olmasıdır.[466]

Öte yandan, Marcus Aurelius'un farksız şeylere karşı bu kayıtsızlığa verdiği anlamı iyice belirtelim. Bu kayıtsızlık, ayrım yapmamaya dayanmaktadır; ruh eşitliğidir, alaka ve bağlılık eksikliği değil. Farksız şeyler, bilge için alakasız değildir, tam tersine –ve zaten "fiziksel" tanımlama yönteminin başlıca faydası tam da buradadır– bilgenin, farksız şeylerin insan iradesine değil de, evrensel Doğa'nın iradesine bağımlı olduğunu keşfetmiş olduğu andan itibaren, bunlar onun için sonsuz bir alakanın konusu olurlar. Onları sevgiyle, hem de hepsini eşit bir sevgiyle, kabul eder; onları güzel bulur, hem de hepsine karşı beslediği eşit bir hayranlıkla. Ruhun yüceliğinin başta gelen yanlarından biri de tam buradadır, lakin bu, aynı zamanda da maruz kalmış olduğu etki her ne olursa olsun Marcus Aurelius'un, Chios'lu Ariston'dan ve ondan öğrendiklerimizden fazlasıyla ayrıldığı noktadır. Ariston, felsefenin[467] "fiziksel" kısmını fırlatıp atmıştı, çünkü doğa bilgisinden bağımsız olan bir tarzın gerekliliğini kurmak istiyordu. Tersine Marcus Aurelius, ruhun yüceliğini ve farksız şeylere kayıtsızlığını, fiziksel dünyanın temaşası üzerine kurar. Bu çalışmayı adadığımız "fiziksel" tanımlamanın ruhani alıştırması, stoacı felsefenin fiziksel kısmının seferber edilmesidir.

Ruhun yüceliği ve doğanın bilgisi arasındaki sıkı bağ özellikle Seneca'da[468] bulunmaktadır. *Naturales quaestiones* adlı kitabının önsözünde, bu fiziksel alıştırmanın yararını gözler önüne serer; ki bu yarar, pek tabii ruhun yüceliği olacaktır: "Arzuladığımız erdem, ruhun yüceliğini oluşturur, çünkü ruhu özgür bırakır, göksel şeylerin bilgisine hazırlar ve ilahi konumu paylaşmaya layık kılar."[469] Bu noktada, stoacılar; Marcus Aurelius'un kendisinin de aşağıdaki biçimde alıntıladığı Devlet'in[470] meşhur metniyle başlayan Platoncu geleneğe katılıyorlardı: "Ruhu yüce olan ve zamanın bütününü ve varlığın bütününü seyreden kişiye, sanıyor musun ki, insan yaşamı önemli bir şey gibi gözüksün?" (VII, 35). Burada ruhun yüceliği, ruhun bir çeşit dünyevi şeylerden uzağa uçuşuna bağlıdır. Her ne kadar bu metni alıntılayarak Marcus Aurelius kendisini, bu Platoncu geleneğe yerleştirmiş gibi göstermiş olsa da, gene de, nihayetinde Aurelius'un ruhun yüceliğinin düşünceye dayalı temelleri kavramı,

Platoncu “ruhun hayali uçuşu” temasından kökensel olarak farklıdır. Stoacılık, işin aslında, Marcus Aurelius'a tikel bir olay, *hic et nunc* [burada ve şimdi] fiziği sağlamaktadır, ve her şeyden önce, ruhun yüceliği erdemini temellendiren bu fiziktir.

Zamansal devamlılığın niteliksel analiz yönteminin neredeyse sildiği mevcut olay, temel bileşenler analizi yöntemiyle, sonsuz diyebileceğimiz bir değer kazanır. Aslında, eğer bu nedenlerin analizini yaparsak, her olay, “kader”i oluşturan nedenlerin zincirlenmesinde yankılanmış ve yayılmış Doğa'nın iradesinin ifadesi olarak görünüre çıkmaktadır. “Şimdiyi sınır içine almak”, öncelikle imgelemi, pişmanlığın ve umudun tutkusal temsillerden kurtarmak, böylelikle de kendini endişelerden ve gereksiz kaygılardan kurtarmaktır; ama, her şeyden öte, irademizin evrensel Doğa’nın İradesi’ne rızasını yenileyerek “Doğa'nın mevcudiyetinin” hakiki bir alıştırmasını her saniye yapmaktır. Öyle ki, ahlaksal ve felsefi, her faaliyet, saniyede yoğunlaşır: “İşte yeterli olan: her saniyede dile getirdiğin gerçekliğe sadık yargı, her saniyede tamamladığın topluluğa ilişkin hareket, her saniyede iyi yüreklilikle kabul edilecek mizaç, dışsal nedenin meydana getirdiği her olay” (IX, 6).

Bu perspektiften bakılınca, şeylerin suret değiştirdiğini söyleyebiliriz. Artık bunlar arasında “ayrım” yapmayız: bunlar eşit olarak kabul edilirler, eşit olarak sevilirler: “Toprak yağmuru sever; ulu Ether'i[{471}] de sever. Evren'e gelince, o, meydana gelmek zorunda olanı sever. Öyleyse Evren’e dedim ki: ‘Ben seninle severim.' Zaten şunu demez miyiz: Bu olmayı sever”[{472}] (X, 21).

Az önce, insani şeylerin ebedi tekrarından ötürü her şey bayağı, usandırıcı, hatta iğrenç gözüküyordu, süre homojendi; her saniye mümkün olanın hepsini içermekteydi. Ama şimdi, sıkıcı veya korkutucu olan yeni bir görünüm kazanır. Görüşünü Doğa’nınkiyle özdeşleştiren insan için her şey aşina hale gelir: artık evrende bir yabancı değildir. Hiçbir şey onu şaşırtmaz, çünkü o kendinde “Zeus'un kıymetli kentindedir”[{473}] Her olayı, yani her mevcut anı, iyi yüreklilikle, minnettarlıkla, saygıyla kabul eder, sever.[{474}] Marcus Aurelius’a özgü *hileös* kelimesi, bu içsel havayı oldukça iyi yansıtır ve *Düşünceler* bu kelime üzerine sonlanır: “Sükûnetle ayrıl, zira seni özgür kılanın kendisi de sükûnetle doludur” (XII, 36, 5).

Bakışın başkalaşımı, öyleyse insan ve şeyler arasında bir uzlaşmayı da beraberinde getirir. Doğaya aşina insanın karşısında her şey yeni bir güzellik bulur ve bu, Marcus Aurelius'un bir sonraki düşüncede geliştirdiği gerçekçi bir estetiktir:

> Ayrıca bu tarz şeylere de dikkat çekmek gerekir: doğal olayların ikincil sonuçlarının bile çekici ve sürükleyici bir yanı vardır. Örneğin, ekmek pişmiş iken, bazı parçaları yüzeyinin üzerinde çatlar; ve bununla birlikte bu çatlaklardır ekmeğin yapımında ağırlığı olan, bu çatlakların ta kendisidir, bir manada, hoşumuza giden ve benzersiz bir biçimde iştahımızı açan. Veyahut incirler: iyice olgunlaştıklarında yarılırlar. Ve olgun zeytinlerde ise, çürümenin işlenmesidir meyveye kendine has bir güzellik katan. Ve başaklar toprağa doğru eğilirler, ve aslanın buruşuk yüzü ve yabandomuzunun burnunu dolduran salya: bu şeyler ve daha pek çokları, eğer onları sadece kendilerinde düşünürsek, bakması güzel olmaktan uzak olacaklardır. Yine de, bu ikincil görünümler doğal süreçlere eşlik ederler, bu süreçlerin güzelliğine yeni bir süsleme eklerler ve gönlümüzü okşarlar; öyle ki, eğer birisi evreninin süreçlerinin derin bilgisine ve deneyimine sahip ise, belli bir açıdan, hoşa gidecek bir biçimde belirmeyen doğal süreçlere eşanlılıkla eşlik eden fenomenlerin neredeyse bir teki bile kalmayacaktır. Bu insan; çıplak gerçekliklerinde, ressamların ve heykeltıraşların [mümkün] tüm taklitlerini önerdikleri, vahşilerin hayrete düşmüş ağızlarını seyretmekten daha az bir zevk almaz. Saf gözleri; kadında bir çeşit olgunluk ve serpilme ya da yaşını almış adamda, küçük çocuklarca sevilen bir çeşit cazibe görmeye muktedirdir. Bu tarzdaki pek çok durum şu şekilde sunulacaktır: zevkine varacak olan ilk gelen değildir, ama sadece doğaya ve eserlerine hakikaten aşina olandır (IH, 2).[475]

Çalışmamızın başında alıntılanmış kötümser beyanların oldukça uzağındayız şu an. Ama yine de bu kötümser beyanlar, okumakta olduğumuz Doğa'nın güzelliği üzerine bestelenmiş ezgilerle aynı ruhani alıştırmanın parçasını oluşturmaktadır. Bazıları ve diğerleri; aslında kendinde, kendini sunan nesneyi tanımlamaya, bunu tamamlayan ya da niteliksel parçalara bölmeye, yani onu felsefenin fiziksel kısmına has bir perspektife göre göz önünde bulundurmaya dayanan bir ruhani alıştırmaya tekabül etmektedir. "Fiziksel" tanımlamanın bu ruhani alıştırması, özellikle farksız şeylere kayıtsız kalmamızla sonuçlanır, yani bize bağımlı olmayan şeyler ve evrensel Doğa'nın iradesine bağımlı olan şeyler arasında ayrım yapmaktan vazgeçmemizle. Artık ayrım yapmamak; demek ki öncelikle bazı şeylere, yalnızca insan ölçeğine göre biçilmiş yanlış bir değer atfetmekten vazgeçmek demektir. Kötümser gözüken beyanların anlamı budur. Ama artık ayrım yapmamak; her şeyin, yıldırıcı gözükenlerin bile, eğer onları evrensel Doğa ölçeğine göre hesaplarsak, eşit bir değere sahip olduğunu keşfetmektir; şeylere, tıpkı Doğa'nın onlara baktığı bakışla

bakmaktır. Bütün doğal olayların güzelliğinin kendisi aracılığıyla taştığı, Doğa’nın iradesine dair sevgi dolu bir rızanın da kendisi aracılığıyla ifade edildiği iyimser beyanların anlamı budur. Ruhun, kendisi aracılığıyla ayrım gözetmediği bu içsel tavır, şeyler karşısında eşit kalır, ruhun yüceliğine tekabül eder.

Marcus Aurelius'un kendisi kötümser mi yoksa iyimser miydi? Bir mide ülserinden mi mustaripti?{476} *Düşünceler,* bu soruyu cevaplamamıza yetmez. stoacı ekolündeki geleneksel ruhani alıştırmaları tanımamızı sağlarlar, ama “Marcus Aurelius Vakası” hakkında neredeyse hiçbir şey bildirmezler.

Marcus Aurelius’un *Düşünceller*’i İçin Bir Anahtar: Epiktetos’a Göre Üç Felsefi *Topoi*

Marcus Aurelius’un *Düşünceler*’inin edebi değeri haklı olarak pek ünlüdür. Formüllerin kesinliği, ifadelerin canlılığı, tonun sertliği her sayfada okuyucunun dikkatini canlı tutar. Yine de, ilk anda, *Düşünceler*’in kaleme alınış tarzı, okuyucudan kaçıp kurtulur. Bu cümleler, düzensiz bir biçimde, filozof imparatorun ruh hallerinin ve izlenimlerinin rastlantısına göre birbirlerini takip ediyor gibi görünürler. Üstelik pek de sistematik biçimde sunulmuş gibi bir tavır takınmayan *Düşünceler*’in seyrinde bir düzen aramak ne diye?

Yine de, bu çalışma, görünürdeki bu düzensizliğin ardında, *Düşünceler*’in içeriğini açıklayan ciddi bir yasanın saklı olduğunu göstermek istemektedir. Hatta bu yasa, bazı cümlelerde sürekli ortaya çıkan üçlü bir şemada açıkça dile getirilmiştir. Lakin bu şema Marcus Aurelius tarafından icat edilmemiştir: [şema] aslında tam anlamıyla Epiktetos’un *Söyleşiler*’de ayırdığı felsefi üç *topoi*’ye tekabül etmektedir. İmparatorun *Düşünceler*’inin kaleme alınışının tümüne esin kaynağı olan bu üçlü şemadır: her cümle, bu oldukça karakteristik topoi’lerin ya birini, ya ikisini, ya da üçünü geliştirmektedir.

I. Marcus Aurelius’ta Üçlü Şema

Bu şemayı, takip eden üç metinde (üçlü şemanın temalarının her birini 1, 2, 3 numaralarıyla belirledik ki her seferinde tanımamızı kolaylaştırsın) oldukça rahat bir biçimde tanıyacağız:

VII, 54: Her yerde ve sürekli olarak sana bağlıdır

(1) olayların mevcut konumundan saygıyla zevk almak,

(2) mevcut insanlara karşı adaletli davranmak,

(3) nesnel olmayan herhangi şey içine işlemesin diye, mevcut temsile ayırt etme kuralları uygulamak.[{477}]

IX, 6: Sana yeter

(3) mevcut değer yargısı, nesnel olmak şartıyla[{478}]

(2) mevcut eylem, insan topluluğuna hizmet amacıyla tamamlanmış olma şartıyla;

(1) mevcut içsel mizaç, dışsal neden tarafından meydana gelmiş olayların konumunun bütününde, neşesini bulması şartıyla.

VIII, 7: Düşünen doğa, kendine özgü yolu gereği gibi takip eder

(3) eğer, temsillere (*phantasiai*) ilişkin olarak, ne yanlış olana, ne de belirsiz olana rızasını göstermezse;

(2) eğer, eğilimlerini (*hormai*) yalnızca insan topluluğuna hizmet eden faaliyetlere yönlendirirse;

(1) eğer, bize bağımlı olan şeyler dışında herhangi bir arzu (*orexis*) ve tiksinti beslemiyorsa;

bu, evrensel doğanın ona ortaklaşa verdiği her şeyi neşeyle karşılamasından kaynaklanmaktadır.

Bu üç düşüncede, özdeş bir üçlü yapıya rastlamak oldukça kolaydır. İlk kural, evrensel doğanın seyrinden, “dışsal neden”in eyleminden, kozmosun düzeninden kaynaklanan olaylar karşısında takınılması gereken tavra aittir. Evrensel doğaya bağımlı olan her şeyi neşeyle, saygı ve hoşnutlukla karşılamak ve bize bağımlı olan şeyden, yani stoacılar için doğru ahlaksal eylem olandan başkasını arzulamamak gerekir. İkinci bir kural insanlar arası ilişkileri yönetir: İnsan topluluğuna hizmet için adaletli davranmak gerekir. Üçüncü bir kural, nihayetinde, düşüncenin nizamında takınılacak tutumu belirler: Ancak nesnel olan şeye rıza göstermek amacıyla temsili eleştirmek. Bu üç kuralın insan konumunu tanımlayan üç temel bağa referans yaptığını saptamak kolaydır. Aslında insanın esas kısmının, bizde yargılanmayı talep eden temsiller oluşturan bedenin aksine, düşünme ve yargılama yetisinde bulunuyor olduğu ölçüde, ilk tema, insanın kozmosla

olan bağını, ikincisi, insanın diğer insanlarla olan bağını, üçüncüsü, insanın kendisiyle olan bağını belirlemektedir. VIII, 27’de bu üç bağa değineceğiz:

> Üç bağ:
>
> (3) ilki, bizi çevreleyen kılıfla;[479]
>
> (1) ikincisi, kendisi aracılığıyla bütün olayların tüm varlıklar için aynı doğrultuda ilerlediği, ilahi nedenle;
>
> (2) üçüncüsü, çevremizde yaşayanlarla.

Bu üç temel bağa nihayetinde düşünen ruhun üç işlevi tekabül eder: arzu (*orexis*), istemli eğilim (*horme*), temsil (*phantasia*), tıpkı yukarıda alıntılanmış üçüncü metindeki (VIII, 7) gibi. Düşünen ruhun bu üçe bölünümü Epiktetos'ta fazlasıyla kanıtlanmış bir öğretidir, örneğin *Söyleşiler* IV, 11,6’da:

> Ruhun edimleri şunlardır:
>
> (2) olumlu (*horman*) veya olumsuz (*aphorman*) bir eğilime sahip olmak
>
> (1) arzulamak (*oregesthai*) veya kaçmak (*ekklinein*)
>
> (2) davranmaya hazırlanmak (*paraskeuazesthai*), davranmak niyetinde olmak (*epiballesthai*)[480]
>
> (3) temsillere rıza göstermek (*sunkatatithesthai*).

Bunlar düşünen ruhun eylemleridir, çünkü daima bir temsile ve bu temsil hakkında bir eleştiriye tekabül etmektedirler.[481] Öyleyse ilk tema, bir arzu (*orexis*) disiplinini göklere çıkarmaktadır: bizden bağımsız olanı arzulamaktan vazgeçmek, sadece evrenin genel seyrinde bize bağımlı olan iyiyi, yani iyi ahlaksal eylemi arzulamak; evrensel doğa’dan gelen her şeyi neşeyle kabul etmek, çünkü doğa, mükemmel Akıl[482] olmasına rağmen, bunu bize ortaklaşa vermiştir. İkinci tema eğilime (*horme*) ve eyleme geçmeye aittir: kendini düzensiz isteklerce sürüklenmeye bırakmamak, ama insan topluluğunun ve düşünen tabiatımıza kazınmış adaletin derin içgüdüsüne uygun biçimde hareket etmek. Üçüncü temaya gelince, temsillerin (*phantasia*) iyi bir kullanımına, bir rıza disiplinine tekabül etmektedir.

Marcus Aurelius’ta bu üçlü yapıyı temsil eden cümlelere sık sık rastlarız.[483] Bu yapı erdemlerin belli başlı bazı sıralanışlarında da ayırt edilebilir: ilk temaya öyleyse huzursuzluk yokluğu veya ılımlılık; ikinciye, adalet

veya insan aşkı; üçüncüye, hakikat veya yargıda acelecilik yokluğu tekabül etmektedir.[484] Hatta bazen, Marcus Aurelius'un kaçınılmasını tavsiye ettiği kötülük isimlerinde de aynı şemaya rastlarlarız.[485]

II. Epiktetos'a Göre Felsefi Üç *Topoi*

Marcus Aurelius bu üçlü şemanın mucidi değildir. Filozof imparator burada, filozof kölenin, stoacı Epiktetos'un bilinçli mürididir. Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i ayrıca, aynı üçlü biçim dahilinde, yaşamın aynı temel kuralını dile getiren Epiktetos'un bir fragmanını muhafaza etmektedir bizim için (XI, 37):

> (3) Rıza konusunda bir yöntem bulmak gerekir.
>
> (2) Ve eğilimlerle (*hormai*) alakalı yerde (*topos*), bu eğilimler topluluğun hizmetine ve nesnelerin değeriyle uyumluluk içinde "(...) kaydıyla".[486] gerçekleşsin diye uyanık dikkatini koruması gerekir.
>
> (1) Ve nihayetinde arzudan (*orexis*) tamamen sakınmak ve bize bağımlı olmayan şeyler için beslediğimiz tiksintiyi görmezlikten gelmek gerekir.

Marcus Aurelius'ta ayrılmış, üç tema, burada nesnelerinde ve ortaya koydukları ruh işlevlerinde kolaylıkla ayırt edilebilir. Arrien vasıtasıyla bize kadar gelen Epiktetos'un *Söyleşiler* inde, sıklıkla, tıpkı buradaki gibi *topoi*[487] terimiyle ifade edilen bu üç temanın sıralamasına rastlarız. Bunlar, felsefi ruhani alıştırmalar pratiğinin konumlanması gereken alanlardır, örneğin (1, 4, 11):

> Kendi görevin nerede bulunmaktadır?
>
> (1) Amacından sapma ve şüphe ettiğin şeyin ortasına düşmeyesin diye, arzuda ve tiksintide bulunur.
>
> (2) Davranışında hatasız olasın diye, olumlu ya da olumsuz eğilimlerde bulunur.
>
> (3) Hata yapmayasın diye, rızada (*prosthesis*)[488] ve rızanın askıya alınmasında (*epokhe*) bulunur.
>
> İlk üç *topoi* böyledir ve en gereklileri de bunlardır.

Söyleşiler deki birbirine paralel pek çok pasaj arasından, III, 2, 1’i de alıntılayabiliriz:

> Mükemmel olmak isteyenin alışmaya çalışmak zorunda olduğu üç alan vardır:
>
> (1) arzularından yoksun kalmasın ve kaçınmaya çalıştığı şeye maruz kalmasın diye, arzularla ve tiksintilerle alakalı olan yer;
>
> (2) düzenli, akıllı, dikkatli bir biçimde eyleme geçsin diye, olumlu ve olumsuz eğilimlerle alakalı olan, kısacası, uygun (*kathekonta*) eylemlerle ait olan yer;
>
> (3) üçüncüsü ise hata ve hafiflik yokluğuyla, tek bir kelimeyle, rızalarla alakalı olan yerdir.

Marcus Aurelius’tan farklı olarak Epiktetos, bu üç *topoi* arasında bir düzen kurar. Arzularla alakalı olan temayla yani en gerekli temayla başlamayı tavsiye eder, çünkü bizi tutkularımızdan arındırır; devamında eğilimlerle alakalı *topos* vardır, ki böylece ileri düzeydekilere ayrılmış, rıza disiplinin topos’uyla bitirilebilir.

Rıza disipliniyle alakalı bu üçüncü temaya yaptığı benzetmelerde Epiktetos, kıyasın en karmaşık biçimleriyle ilgili bir eğitim üstlenmiş olduğunu anlatır: “Zamanımızın filozofları, üçüncüsüyle ilgilenebilmek için birinci ve ikinci temayı bir kenara bırakırlar: zamanla değer değiştiren akıl yürütmeler, sorgulama aracılığıyla sonlananlar, hipotetik akıl yürütmeler ve sofizmler.”[{489}] Burada, üç *topoi*'nin hakiki anlamıyla alakalı oldukça kıymetli bir bilgi vardır. Aslında, üçüncü temanın, mantık adı verilen stoacı felsefenin bu kısmına denk geldiğini ve dışsal ve içsel söylem eğitiminin bir yöntemini oluşturmakta olduğunu saptamaktayız. Bu ilk saptama, diğer ikisinin yoluna yönelmemizi sağlar. Tanımlaması kolay olan ikinci tema, özellikle “uygun eylemler” (*kathekonta*) teorisine adanmış stoacı etiğe tekabül eder. Epiktetos’un üç *topoi*'ye[{490}] verdiği tanımda, bu teknik terimin defalarca ortaya çıktığına tanık oluyoruz. İlk tema ve –stoacılara göre, mantık ve etik yanında felsefeni[{491}] üç kısmından birisi olan– fizik arasındaki bağın kavranması oldukça zordur ve bununla birlikte, düşüncede o denli açıktır da. Arzu disiplini bizi, bir yandan bize bağımlı olan şeyden başkasını arzulamamaya, öte yandan da bize bağımlı olmayan, ama evrensel doğanın eyleminden, yani stoacılar için Tanrı’nın kendisinden kaynaklanan şeyi neşeyle kabul etmeye sevk eder. Öyleyse bu kabul, olayların “fiziksel” bir görüşünü gerektirir, ki bu görüş; olayları, doğanın evrensel düzeni perspektifine, kozmik bir görüşe yerleştirmek amacıyla, onlara

yansıttığımız antropomorfik ve duygusal temsillerden arıtmaya muktedirdir. Demek ki, bahsi geçen teorik ve bilimsel olmayan, lakin ruhani bir alıştırma olarak kavranmış bir fiziktir.[492]

Öyleyse, Epiktetos'un üç topoi'sinin, stoacı felsefenin,[493] derinlerde yatan manasında, ruhani alıştırmalar olarak düşünülen üç kısmına tekabül ettiği sonucuna varabiliriz: fizik veya etik veya teorik mantık değil, lakin dünyaya yönlendirilen bakışı dönüştüren fizik, eylemde adaleti yerine getiren etik, yargıda dikkatliliği ve temsillerin eleştirisini oluşturan mantık. Epiktetos'un üç topoi'si, tıpkı stoacı felsefenin üç kısmı gibi, psikolojik yaşamın bütününü olduğu kadar, tüm gerçeklik alanını da kaplamaktadır. Epiktetos'un formülleri, tıpkı Marcus Aurelius'unkiler gibi, kısaca üç topoi'yi yan yana dizerek, kolaylıkla ulaşılabilecek yerde, "el altında" olabilecek yoğunlaştırılmış bir yaşam kuralı temin etmeye çalışmaktaydı. Her koşulda, yaşamın bize her saniye sunduğu sorunları çözmeye imkan tanıyacak ilkeleri birkaç kelimeyle özetleyecek bir kural.

Felsefenin kısımları ya da erdemler gibi, Stoacı sistemde üç topoi *karşılıklı*[494] olarak birbirlerini kapsarlar. Rıza (veya "mantık") disiplini ve arzu (veya "fizik") disiplini arasında sıkı sıkıya bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır. Aslında rıza disiplini, nesnel temsillerden başkasını kabul etmemeyi benimsetir; ama nesnelerin ancak fiziksel temsilleri nesneldir; yani kendileri aracılığıyla şeylere, tutkuların veya insani anlaşmaların yansımasından başka bir şey olmayan yanlış yüklemler yansıtmak yerine, [onlara] gerçek yüklemlerini, doğal, öyleyse de "fiziksel" yüklemlerini atfettiğimiz yargılar nesneldir: "Bir istiridyenin kanıyla ıslanmış kuzunun tüyünün kızıllığı, cinsel birleşme, bir kasılmada, yapışkan bir sıvıyla akan meni ile karnın şişmesi."[495] Arzu disiplini gibi rıza disiplini de, şeylerin, Doğa'nın seyri perspektifinde konumlandırılmış olmalarını gerektirir. Aynı şekilde eğilimler (veya "etik") disiplininin de gerektirdiği budur. "(...) kaydıyla" eyleme geçmeye davet eder, yani eylemlerimizin sonuçlarının bize değil, ama evrensel nedenlerin birbirine geçmesine ve kozmosun genel işleyişine bağımlı olduğunun iyice farkına varmak kaydıyla. O halde, belli bir manada, her şey mantığa dayanıyor. Aslında, arzular ve eğilimler, ilk iki temanın nesneleri, Epiktetos'ta ve Marcus Aurelius'ta, stoacı geleneğe uygun olarak, temsillere ve yargılara sıkı sıkıya bağlıdır: "Her şey yargıdır ve yargı sana bağlıdır."[496] Arzular disiplininin ve eğilimler disiplininin her

ikisi de, bir temsil disiplinine, yani şeyleri görme biçiminde bir değişime dayanmaktadır: Açıkçası, göreceğimiz üzere, nesneleri evrensel doğanın ya da düşünen insan tabiatının genel perspektifine yerleştirmektir bahsi geçen; aynı zamanda da [temsile] eşlik eden ve bizde kargaşayı, üzüntüyü ya da tasayı tetikleyen duygudan (yani yanlış temsilden) ayırmaktır. Bu sebepten ötürü “temsil” (*phantasia*) kelimesi, Marcus Aurelius'ta genellikle belli bir duygusal değerle yüklüdür; çünkü yalnızca bir nesnenin imgesini değil, bu nesneyle alakalı yanlış bir yargının eşlik ettiği bir nesnenin imgesini de belirtmektedir.[{497}] Her şey “fizik”tir, her şey “mantık”tır, ama nihayetinde, her şey “etik”tir, çünkü “fizik” ve “mantık” istemimizi ve özgürlüğümüzü işin içine sokan somut runahi alıştırmalardır.

III. Üç *Topoi,* Marc Aurelıus’un *Düşünceleri* İçin Anahtar

Epiktetos'tan miras bu üç *topoi,* Marcus Aurelius’un *Düşüncelerimde* alelade bir sıralamayla ortaya çıkmaz. II. kitaptan XII. kitaba *Düşünceler in* her biri, bir fiiliyat veya her üç topoi'nin bütünü, ya bunların arasından ikisi, ya da tekiyle alakalı bir benzeşme alıştırmasıdır. Epiktetos bu üç topoi'yi askesis’in, ruhani alıştırmanın[{498}] üç temel teması olarak tanımlamıştır. Marcus Aurelius’un ruhani araştırmalar olan *Düşünceler* i üçlü biçimin bu genel ilkesine tamamıyla uygun düşmektedir: arzu disiplini, eğilim disiplini, rıza disiplini. Marcus Aurelius'ta bu olguya rastlamamış olan M. Pohlenz, Arrien tarafından Epiktetos’un cümleleriyle derlenmiş olan *Manuel’in* bu modele göre oluşturulduğunu fark etmiştir: l’den 29'a kadar olan bölümler birinci topos’a, 31–33 arası bölümler ikinci topos'a, 52 numaralı bölüm de üçüncü topos’a karşılık gelmektedir.[{499}]

Bu çalışma kapsamında Marcus Aurelius’un tüm cümlelerinin, bu genel şemayla nasıl bağlantılı olduğunu göstermek pek tabii ki imkânsızdır. Lakin en azından, Marcus Aurelius'ta topoi'lerin her birine bağlı olan temaları ve değişiklikleri kısaca izah edebilir, akabinde de araştırmamızı, örnek olarak alınan IV. kitabın cümleleri ile sınırlayabiliriz.

İlk tema, arzu disiplini, stoacılığın başlıca bir öğretisi üzerinde temellenir: bize bağımlı olan ve bizden bağımsız olan.[{500}] Hür davranışlarımız bize bağımlıdır, yani düşünen ruhun üç işlevi: arzu, eğilim, rıza. Gerçekleşmesi özgürlüğümüzle örtüşmeyen her şey bizden bağımsızdır: sağlık, şöhret, zenginlik, bizim dışımızdaki nedenlerin müdahalesini, diğer insanları, evrensel Akıl tarafından yönetilen kozmosun genel düzenini gerektiren tüm ilinekler. Bize bağımlı olanın dışında iyi ve kötü yoktur; iyi erdemdir, kötü kötülüktür. Durum böyle ise, hakiki iyimizden başka bir şey arzulamamak gerekir; yani yapmış olduğumuz sıralamayı göz önünde bulundurursak: iyi bir arzu, iyi bir eğilim, iyi bir yargı. Üç topoi'mizle karşı karşıyayız: doğanın iradesine uygun bir arzu, düşünen tabiatımıza uygun bir eğilim, şeylerin gerçekliğine uygun bir yargı. Sağlık, zenginlik, şöhret gibi bize bağımlı olmayan şeyleri arzulamak, doyumsuz arzunun işkencesine maruz kalmaktır; çünkü biz, bu arzuların gerçekleştirilmesinin efendileri değiliz. Bu sebepten bizden bağımsız şeylerle alakalı olarak, ilk tema ne arzulamayı, ne de kin tutmayı; aksine, kayıtsız kalmayı öğütler.[{501}] Öte yandan kayıtsızlık, ilgisizlik anlamına gelmez. Kayıtsız kalmak, aynın yapmak değil, başımıza gelen ve bize bağımlı olmayan her şeyi eşit ölçüde sevmek demektir. Neden sevmek? Çünkü Doğa kendi kendini sever ve olaylar, bütünüyle Kader'i[{502}] oluşturan ve evrensel Doğa'nın da iradesinden ileri gelen nedenlerin zorunlu zincirlenmelerinin sonucudur.[{503}]

Doğa'nın kendisiyle temel bir uzlaşması söz konusudur: kendi kendini sever, ve Doğa'nın bir parçası olan biz de bu sevgiden pay alırız (X, 21):

> Toprak, yağmuru[{504}] "sever"; ulu Ether'i de "sever"! Evren'e gelince, o, meydana gelmek zorunda olan her şeyi meydana getirmeyi "sever"! Öyleyse Evren'e dedim ki: Ben seninle "severim"! Zaten şunu demez miyiz: bu vuku bulmayı "sever"?

Yunan dilinin aşina bir sözcük sıralanışından destek alarak, Marcus Aurelius olayın kendisinin vuku bulmayı "sevdiğini" ifade eder: [olayın] vuku bulduğunu görmeyi "sevmeliyiz" çünkü evrensel Doğa [olayı] meydana getirmeyi "sever". Aynı yapı IV, 23'te de bulunmaktadır:

> Ey Dünya, seninle uyuşan her şey benimle uyuşur! Senin için yoktan gelen hiçbir, şey var olmaz, benim içinse er ya da geç. Mevsimlerinin oluşturduğu her şey, ey Doğa, benim için meyvedir.

İlk temanın kilit kelimesi *euarestein* ve türevleri ya da eşanlamlılarıdır, yani neşeli ve sevgi dolu bir hoşgörü ifade eden tüm kelimelerdir.[505] Arzu disiplini, Doğa tarafından istenen, olaylardaki bu şefkat dolu hoşgörüde, bu aşkta doruk noktasına ulaşır. Lakin bu temel düzene ulaşmak için, olayları görme şeklimizi tamamen değiştirmemiz, onların Doğa ile ilişkilerini algılamamız gerekir. O halde onları oluşturan nedenlerin zincirlenmesini tanımak; her olaya, zorunlu bir zincirlemeyle ilk nedenlerden, tıpkı Kader ağında olduğu gibi, meydana gelirmişçesine bakmak gerekir.[506] Böylelikle arzu disiplini tüm insan yaşamını kozmik bir perspektife yerleştiren bir "fizik" haline gelir (VIII, 52):

> Dünyanın ne olduğunu bilmeyen kendisinin nerede olduğunu bilmez; ve dünyanın neden var olduğunu bilmeyen kimse kendisinin ne olduğunu bilmez. Bu sorulardan birinden yoksun olan kimse kendisinin neden var olduğunu söyleyemez.

Arzu disiplininin ayrılmaz parçası olan bu "fiziği" gerçekleştirmek için Marcus Aurelius her nesneye ya da her olaya uygulanabilecek kesin[507] bir yöntem takip etmek istemektedir (III, 11):

> Temsilde ortaya çıkan nesnenin; bu nesneyi kendinde, tıpkı özünde olduğu, bütünüyle ve bölme yöntemini takiben ayrıldığı parçalarının tümünde gözler önüne serildiği şekilde görmek ve gerçek ismini ve bunu oluşturan parçaların ve çözüleceği parçaların ismini dile getirmek için, daima bir tanımını ya da tasvirini yapmak gerekir.
>
> Zira hiçbir şey, ruhun yüceliğini oluşturmada; yaşamda karşımıza çıkan nesnelerin her birini yöntem ve hakikat ile inceleyebilmekten ve aynı zamanda zihnimizde şu soruları bulundurarak bu nesneleri daima oldukları biçimde görmekten daha muktedir değildir: "Nedir bu evren? Böyle bir evren için, var olan nesnenin ne faydası vardır? Bunun, Bütün'e göre ve insana göre değeri nedir?"

Öyleyse yöntem; nesneyi evrenin bütününe, olayı nedenler ve sonuçlar[508] ağına yerleştirmek amacıyla, onu, insanların alışagelmiş[509] biçimde oluşturdukları uzlaşımsal temsillerden ayırarak, kendinde tanımlamaya dayanmaktadır. Bu nesneyi, ya niteliksel[510] parçalara, –eğer nesne veya olay devamlı ve homojen gerçeklikler iselerya da onu meydana getire[511] parçalara –çoğu durumda, her şeyden öte nedensel unsura ve maddesel unsura ayırmaya– da dayanmaktadır.

Kozmik perspektif, Doğa'nın durmaksızın yenilenen ulu yasalarının, hatta bütün şeyleri[512] sürekli başkalaşımının, zamanın, uzayın ve maddeni[513] sonsuzluğunun bir temaşasını, kozmosun[514] canlı birliğinin, bütün

şeyleri[515] kendileri arasındaki uyumu karşılaştıran yoğun bir meditasyonu içermektedir.

Bu “fizik”, azar azar, Doğa (ilk temanın bir başka anahtar kelimesi) ile “aşinalığa” götürmektedir, çünkü uzun bir deneyim Doğa’nın[516] yollarını ve yasalarını tanımaya olanak vermiştir. Doğa ile bu aşinalık sayesinde, her doğal olay aşina hale gelir; şaşırtacak yerde her doğal süreç güzel hale gelir, ki ilk bakışta çirkinlikten[517] başka bir şey barındırmazken.

Bu “fizik”; ruhun yüceliğini[518] yani insani şeylerin küçüklüğü hissini doğurur; bizden bağımsız olan şeyler (sağlık, zenginlik, şöhret[519] ve nihayetinde ölüm:[520] ölüm üzerine meditasyon ilk temanın ayrılmaz bir parçasını oluşturur) böylelikle esas oranlarına indirgenirler.

Dünya karşısında neşeli rızanın temel eğilimi, nihayetinde bir saygı tavrına, Doğa’ya karşı saygıya, hatta Doğa’nın bir çeşit figürü olan tanrıla[521] karşı saygıya denk gelmektedir. Doğa’yı takip etmek, öyleyse tanrıları takip etmek, tanrılara itaat etmek, saygı göstermek demektir.

İçinde, Marcus Aurelius’un ilk temayı sunduğu, adamakıllı yapılandırılmış, muhtelif açılar böyledir. Bu temada fiziğin önemi, Marcus Aurelius'ta, Epiktetos'ta olduğundan çok daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

İkinci tema, eğilimler disiplini, stoacılığın bir başka esas öğretisi üzerinde temellenmektedir[522] Kendisi sayesinde her doğanın ve özellikle de düşünen insan tabiatının kendisiyle birleştirildiği, kendisine dönmeye, kendisini sevmeye yöneldiği, temel bir içgüdünün varoluşunu doğrulayan öğreti. Eğer temalardan ilki, evrensel Doğa çevresinde merkeze oturtulmuş ise, ikincisi, düşünen doğa nosyonuna dayanır. Düşünen doğanın bu derin eğilimi, bu *horme*, doğayı düşünen doğanın diğer temsilcilerinin hizmetinde eyleme geçmeye iter, yani insan topluluğuna[523] hizmetine ve insanların bu bağımsızlığına tekabül eden adalete[524] göre eyleme geçmeye. İlk tema gibi ikincisi de, Marcus Aurelius’ta, kuvvetli bir haletiruhiyeye bürünür: Düşünen varlıkların yalnızca aynı bir bütünün parçaları olduklarını değil, aynı bedenin üyeleri de olduklarını düşünerek, diğer insanları tüm kalbinle sevmen gerekir (VII, 13, 3). Bu aşk, bize karşı[525] hata işleyenlere kadar yayılacaktır; onların bizimle aynı insan ırkına mensup olduklarını, cehalet yüzünden ve istemeyerek günaha girdiklerini düşüneceğiz (VII, 22).

İkinci temaya özgü alan, *kathekonta*'nın, “uygun davranışlar”ın[526] geniş arazisidir. Bunlar, bizden bağımsız olan şeyler (diğer insanlar, meslekler, politika, sağlık, vb.), öyleyse farksız[527] bir madde oluşturan şeyler hakkında takındığımız eylemlerdir (demek ki bize bağımlı bir şey). Ama bu eylemler, akla uygun bir doğrulamaya göre, düşünen insan tabiatını, kendini muhafaza etmek amacıyla harekete geçmeye iten derin bir içgüdüye uygun olarak değerlendirilmiştir. Bu eylemler düşünen tabiatımıza uygun, uyumludur. İyi olmak için, bu eylemlerin, adalete uygun olarak, insanlık aşkına, topluluğa değgin bir ruh ile yapılmış olması gerekmektedir.

Öyleyse Marcus Aurelius’ta, düşünen akıl, adaletli ve topluluğa değgin bir eylem sorusu her gündeme geldikçe; genel bir biçimde, insanlar arasındaki ilişki sorunları her defasında soruldukça; hatta eyleme biçimine ilişkin tavsiyeler her defasında verildikçe ikinci temaya rastlayacağız. Bu temaya eylemini bölmemeyi, “bir topaç gibi çevirme”meyi,[528] aksine belirlenmiş[529] bir amaç ile harekete geçmeyi tavsiye eden vecizelere de rastlayacağız. Bu tema, Epiktetos'ta olduğu gibi, “(...) kaydıyla” eylem nosyonunu da kapsamaktadır: başarmak için her şeyi yapmak gerekir, ama başarının bize bağımlı olmadığını, lakin nedenlerin bütününe, yani Kader'e bağımlı olduğunu bilerek.

Üçüncü tema, rıza disiplini teması, Epiktetos'ça oldukça iyi açıklanmış (*Manuel*, § 5), stoacı öğretiye dayanmaktadır: “İnsanları sıkıntıya sokan, şeyler değil, şeyler hakkındaki yargılarıdır.” Her şey yargıyla alakalıdır, ve yargı bize bağımlıdır. Pek çok cümle, değer yargılarının, gerçeğe aykırı olarak, gerçekliğe ekledikleri şeyi ifşa etmektedir.[530] Bu tema, bir içsel *logos* disiplini, yani düşünme tarzını, dayatmaktadır; ama bir dışsal *logos* disiplini de, yani kendini ifade etme tarzını da taşımaktadır. Önerdiği temel erdem, düşüncenin ve sözün doğruluğu olarak algılanan hakikattir.[531] Yalan, istemsiz olsa bile, yargı yetisinin bir biçimsizleşmesinin sonucudur.[532] Bu üçüncü temanın kendisi de, *Düşünceler’de* kolayca tanınabilirdir, ister Marcus Aurelius açık açık temsilden (*phantasia*), yargıdan ve rızadan bahsediyor olsun, ister hakikat görevini anımsatıyor olsun.

Düşüncelerde üç temanın kendileri dahilinde belirdiği farklı açıların oldukça kısa bu tasviri, örnek olarak ele alınan IV. kitapta, bu üç temayı daha iyi bir biçimde saptamamıza olanak. sağlayacaktır.

Öncelikle burada, iki farklı şekilde, üç topofnin eksiksiz önermesiyle karşılaşırız. Aslında bunları şu formül dahilinde kolayca tanıyacağız (IV, 79, 2–3):

> (2) Politik akıldan kaçan kimse bir firaridir.
>
> (3) Akla gözlerini kapatan kimse kördür.
>
> (1) Olayların birleşmesini sevgiyle karşılamayı reddederek, kendini evrensel akıldan ayıran ve el ayak çeken kimse dünyanın bir çıbanıdır.

Aşağıdaki cümle daha da açıklayıcıdır (IV, 33):

> Ne için çabalamak gerekir öyleyse? Tek bir şey için:
>
> (2) doğru bir niyet. topluluğun hizmeti için yapılan eylemler:
>
> (3) asla aldatmayacak bir söylem;
>
> (1) olayların bütün birleşimini, zorunlu olarak, aşina olarak, bir ilkeden ve bir kaynaktan oldukları gibi dökülen olarak kabul ederek, sevgiyle karşılayan bir içsel eğilim.[{533}]

Her biri arzu disiplinine ve eylem disiplinine ait olan ilk ve ikinci tema, pek çok cümlede birlikte gruplanmışlardır. IV, 1'de, bizdeki yönetici ilkenin, eylemlerde (ikinci temamız) olduğu kadar olaylar (ilk temamız) karşısında da, hüküm süren özgürlüğü doğrulanmıştır: bütünden, maddeyi ahlaksal yükselişe doğru çeker. Ayrıca VI, 10'daki olaylar teması ve eylemler teması arasındaki sıkı bağlantı: Aynıdan vuku bulur her olay, çünkü doğa doğrudur, hatta her eylemde, iyi insan olarak harekete geçmek gerekir. İyi insan, der bize Marcus Aurelius IV, 25'te, Kader'in kendisine muhafaza etmiş olduğu bütünün parçasında tamamlar kendini (ilk tema) ve doğru eylemde ve iyi yüreklilik eğiliminde doyuma ulaşır (ikinci tema): "Senin başına gelen her şey, Bütün'ün parçası olarak, başlangıçtan bu yana muhafaza edilmiş ve senin için süregelmiştir." Öyleyse, sonuç şudur: "Şimdiden fayda sağlamak gerekir"; ama burada ikinci tema devreye girer: "Şimdiden fayda sağlamak, evet, ama düşünme ve adalet ile." IV, 31'de, tanrılara güven ilk temamıza, insanlarla özgürlük tavrı ("ne tiran, ne de köle!") ikinci temamıza tekabül etmektedir. Sıradaki cümle (IV, 32), her şeyden önce, ikinci temaya adanmıştır: Vespasian ve Trajan[{534}] boyunduruğu altındaki insanların yarattığı karışıklığın oldukça resmedilmiş tasviri, özellikle insanın düşünen yapısına uygun olmayan eylemin geçiciliğini göstermeye yöneliktir; yine de bu tasvire sıkı sıkıya bağlı olan ölüm çağrıştırması, ilk temaya tekabül eder. IV, 37'de, tek bir ahlaksal aciliyette birleşmiş, ruhun dinginliğini (ilk tema)

ve adalet uygulamasını (ikinci tema) görüyoruz. IV, 4'te, düşünen varlıklar topluluğundan (ikinci tema) zekamızın kaynaklandığı Evren sitesi temasına (ilk tema) geçiyoruz.

İkinci ve üçüncü temalar sonraki cümlede oldukça açık bir biçimde bir araya getirilmiştir (IV, 22): "Amacından uzak bir topaç gibi fırıl fırıl dönmemek, ama eyleme doğru her hamle fırsatında, adaleti teslim etmek ve her temsil fırsatında, bu temsilde nesnel olandan başkasını muhafaza etmemek." İkinci tema burada, eyleme doğru hamlenin (*horme*) ve adaletin karakteristik nosyonlarında; üçüncü tema ise, temsilin (*phantasia*) ve nesnelliğin (*kataleptikon*) daha az karakteristik olmayan nosyonlarında kolayca tanınabilir. Topaç[535] imgesi, hem eylemde düzensizlik hem de düşüncede düzensizlik için geçerli gibi gözükmektedir.

Pek çok cümle; ilk temaya, ayrı tutularak işlenmiş arzular disiplini temasına adanmıştır. Öncelikle burada temel öğretiye rastlarız: ancak ahlaki iyide iyi vardır, ancak ahlaki kötüde kötü vardır, öyleyse insanı ahlaken kötü kılmayan şey insan için kötü değildir (IV, 8 ve 49). Demek ki, bize bağımlı olandan başkasını arzulamamak gerekir, örneğin şöhreti (19–20). Lakin Doğa'nın iradesi gereğince başımıza gelen her şeyi sevmek gerekir: "Seninle uyuşan her şey benimle de uyuşur, ey Doğa!" (IV, 23). Zorunlu olarak şu ya da bu olayı oluşturan Evren'in tamamının yararıdır (9). Dünyanın rasyonel bir düzeni vardır, tıpkı Epikurosçuların dediği gibi: Bizde içsel bir düzen var iken dünya nasıl düzensiz olabilir ki (27)? Yazgımızın ağlarını örmüş olan bu evrensel düzene razı olmak gerekir. "Rızanla bırak kendini Clotho'ya, her ne hoşuna giderse ona dolasın diye olayların ilmeğini" (34). Dünya; ortasında sıkı sıkıya birbirine geçmiş ilmeklerden oluşan bir doku biçimindeki olayların oluşmasına katkıda bulunun tüm şeyleri barındıran nadide bir canlı varlıktır (40). Doğanın yüce yasalarının temaşası, arzu disiplininin temel bir unsurudur: şeylerin hepsi, biri diğerine olacak biçimde, birbirlerine dönüşürler zamanın selinde (35, 36, 37, 43, 46), ama olayların devamı, kör bir zorunlulukla düzenlenmemiştir, farklı anlar arasında hayran olunası bir yakınlık meydana getirmektedir (45). Bu temaşadan ortaya doğa ile aşinalık çıkar: "Vuku bulan her şey, baharda gül ve yazda meyve kadar alışagelmiş ve aşinadır" (44 ve 46). Bu "fiziksel" meditasyon, ruhların ölümsüzlüğü sorununa uygulanabilir; fakat özellikle de ölümü, bir doğa "gizemi" (5) gibi, tarihi,

zamanın sonsuzluğu karşısında pek de önem teşkil etmeyen (15, 47, 48, 50), daima eli kulağında (17) doğal bir fenomen (14, 15) olarak düşünmeye alışmaya yarar. Bu doğal fenomene aşina olmak için, Marcus Aurelius onun evrenselliğini; hekimlerin, astrologların, filozofların, prenslerin, ölmek istemeyen herkesin ölümünü anımsatır (48 ve 50). İnsan, Epiktetos'un dediği gibi, bir cesedi taşıyan küçük bir ruhtan başkası değildir (41). "Demek ki bir mesele değildir. Ardına bak, ebediyetin dipsiz kuyusu, önüne bak, başka bir sonsuzluk. Bunlara kıyasla, ne farkı var üç günlük bebekle Nestor'dan[536] üç kat daha yaşlı adamın?" (50). IV, 3'te kısa ve esas cümle örneklerine rastlıyoruz, ki bunlar sayesinde, her an ve nerede olursa olsun, "ruhani inziva"[537] uygulayabiliriz, ki bunlar sayesinde iyi-olmanın, refahın, zihin özgürlüğünün, yani nihayetinde katlanırlığın[538] keyfini çıkarabiliriz. Öyleyse bu tema, temel olarak, arzular disiplini temasıdır, ilk temamızdır, ve sıralandırılmış vecizelerin büyük çoğunluğu gerçekten de bu temaya tekabül eder. Tüm kargaşa, tüm karışıklık, tüm endişe dağılıp gidecektir eğer ki, her hipotezde (dünya ister rasyonel ister irrasyonel olsun), bize ayrılmış kısmetten yakınmak için hiçbir neden olmadığını; öte yandan, bizden bağımsız olanı, hazzı ya da şöhreti arzulamamak gerektiğini; insani şeylerin, kendisi de kozmosta bir noktadan başkası olmayan dünyada pek küçük kaldıklarını; her şeyin sürekli olarak aralıksız bir başkalaşıma dönüştüğünü anımsarsak. Fakat diğer temalardan ödünç alınmış vecizeler de arzular disiplininin hizmetinde, yani zihin özgürlüğü ve kayıtsızlık arayışında gibi gözükmektedirler. Sakinliğimizi korumak için "şeylerin ruhla temas etmediğini, ama dışarıda hareketsiz kaldıklarını; karmaşalarımızın kaynağının sadece yargı olduğunu" anımsayacağız. Burada, yargı ve rıza disiplininin esas ilkesine, üçüncü temamıza rastlıyoruz. İnsanlar yüzünden hoşnutsuzluk duymaktan kaçınmak için, sabrın, adalet erdeminin parçalarından birisi olduğunu, insanların hatalarının istemsizce olduğunu ve birbirimiz için yaratıldığımızı anımsayacağız. Bu sefer, ikinci temanın temel ilkelerine, hatta bunların da, arzular disiplinine hizmette bulunduklarına vakıf oluyoruz. Bunda bizi şaşırtacak bir şey yoktur, çünkü görmüş olduğumuz üzere üç *topoi*, karşılıklı bir biçimde birbirlerine dayatmaktadır: her şey hem "fizik", hem "mantık", hem de "etik" meselesidir. Farklılıklar, tıpkı karşılıklı içermenin.bütün stoacı şemalarında olduğu gibi, bir görüşün diğerleri üzerinde ağır basmasından kaynaklanmaktadır.[539]

Ayrıca ele alınmış ikinci tema, eğilimler teması, insan topluluğunda eylemle alakalı öğütler öneren bazı cümlelerin esin kaynağıdır: amaçsızca eyleme geçmemek (2), kaçınılamaz olmayanı çekip atmak (24, 51) , eylemin akla yatkın ilkelerine geri dönmek (12, 13, 16), başkasının eylemlerinin güdülerini anlamak (6, 38), eğilimlerini kontrol etmezsek ne hale düşeceğimizi gözümüz önünde canlandırmak (28), başkalarının ne yaptıklarıyla alakadar olmaksızın doğru şekilde eylemek (18). Üçüncü tema daha az geliştirilmiştir: kötü, şeylerde değil, ama şeyler üzerine vardığımız yargılardadır (7 ve 39); başkasının yargılarıyla etkilenmeye izin vermeden, kendi yargısını eleştirmek gerekir (11); akıl, filozofa yeter, onun gereksiz bilgilere ihtiyacı yoktur (30).

IV. kitabın tüm cümleleri demek ki, Epiktetos'un üç topoi’sinin fiiliyatının ruhani alıştırmalarıdır. Gördük ki, bu cümleler bazen üç topoi’yi dile getirir, bazen bunlardan ikisine gönderme yapar, bazen de ayrıca ele alınmış bu topoi'lerin birine ya da bir diğerine adanmışlardır. IV kitap için geçerli olan Marcus Aurelius’un eserinin tamamı için de geçerlidir. Şöyle bir bahsederken, eklemek gerekir ki, IV kitapta 1. ve 3. temaları birleştiren herhangi bir cümleye rastlamadıysak, bu ilişkinin örneklerine diğer kitaplarda rastladığımızdandır, örneğin IX, 37 (yargı eleştirisi, 3 no'lu tema, ve kozmik görüş, 1 no’lu tema). (Çoğunlukla diğer yazardan alıntılardan ibaret olan nadir bazı cümlelerin dışında) bütün eserin yorumu için ilke olarak Epiktetos'un üç topoi şemasını ele alabiliriz: her cümle bu şemaları ister hepsi birlikte, ister ikili, ister de ayrı ayrı olsun, faaliyete geçirmeye, canlandırmaya çalışır.

Sonuçta, Epiktetos'un üç topoi’siyle ya da Marcus Aurelius’taki yaşam kuralının ikili veya üçlü önermesiyle ilgilenen tarihçilerin anlayışlarını inceleyeceğiz. Epiktetos'un üçlü şeması ve Marcus Aurelius’un üçlü cümleleri arasındaki bir bağı fark etmiş olan ilk yazarı bulmak için neredeyse doksan yıl geriye gitmek gerekir. Bahsi geçen yazar A. Bonhöffer'dir.[540] Lakin bu ilişkinin Marcus Aurelius'un tüm *Düşünceler*’ini açıklamaya olanak sağladığını fark etmemişti. Buna rağmen analizleri, daima bütün değerlerini korur. Epiktetos'un[541] üç topoi içeriğini şahane bir şekilde geliştirdi, bu üç topoi'ye ayırmanın Epiktetos’un[542] asıl eserinde olduğunu açıkça kabul etti ve Marcus Aurelius'un kendi üçlü[543] şemalarında bu ayırmayı yeniden ürettiğine tanık oldu. Cicero’da ve

Seneca'da keşfedebileceğimizi düşündüğümüz bu üç *topoi* ile paralelliklerin, aslında Epiktetos'un ve Marcus Aurelius'un art arda[544] önerdikleri bölmeden fazlasıyla farklı olduklarının ayrıca altını çizdi. Bu noktanın, Bonhöffer'in dikkat çeken bu çalışmasının takipçileri, M. Pohlenz, W. Theiler ve H. R. Neuenschwander tarafından göz ardı edilmiş olması gerçekten de oldukça tuhaftır. İnsani bilimler tarihinde ilginç bir örnekle karşı karşıyayız: bu örnek, bizi, bilimlerin tekdüze bir şekilde hızlanan bir harekete göre ilerliyor olduğuna inandıran yanılsamayı ifşa etmeye olanak tanır. Şu ya da bu alanda, genelde şu ya da bu biliminsanı tarafından şu ya da bu soruna dahil edilen anlaşmazlıktan kaynaklanan bir gerilemenin cereyan etmesinin olabileceğini kabul etmek gerekir. Posidonius'un az ya da çok efsanevi figürü, sorunumuzu alakadar eden durumda uğursuz bir rol oynamıştır. Bu figür, W. Theiler'in[545] ve takibinde H. R. Neuenschwander'in,[546] Marcus Aurelius ve Epiktetos arasında bulunan bağı görmelerini ve özellikle de Epiktetos'un özgünlüğünü tanımalarını engelledi. W. Theiler, Marcus Aurelius'ta ortaya çıkan ve yorumumuza göre, 1 ve 2 no'lu temaları, yani evrensel Doğa'nın iradesine rızayı ve düşünen doğaya uygun eylemi gruplayan bazı ikili şemaların büyüsüne kapılmıştır. W. Theiler bu şemalar arasında, Marcus Aurelius'un "tanrıların izinden gitmeye" ve "insanlara karşı adil olmaya" davet ettiği şemalardan, yani "saygıyı" ve "adaleti" birleştirdiği şemalardan başkasına zaten yer vermez.[547] W. Theiler bu formüllerde, kendisi de saygıyı ve adaleti birleştiren, Theaitetos 176b'nin bir yankısına rastladığına ve bu şemanın Posidoniusçu kökenine tanıklık etmiş olan Cicero'daki paralellikleri meydana koyduğuna inandı. Ona göre, üçlü şemalar bu ikili formüllerin bir yayılımından[548] başka bir şey değildir: temsillerin eleştirisinin eklenmesi Seneca'daki şemanın benzer bir yayılımına, ve bundan ötürü, bir kez daha, Posidonius etkisine tekabül etmekteydi. Yukarıda söylediğimiz her şey, Theiler'ın yorumunu kolayca çürütmemizi mümkün kılar. Öncelikle, W. Theiler Marcus Aurelius'un üçlü şemaları ve Epiktetos'un üç topoi'leri arasında bulunan temel bağı görmemiştir. Demek ki o, bu üçlü formüllerin aslında özgün olduklarını da kavramadı; çünkü bu formüller eksiksiz, sistematik, hatta felsefenin üç kısımlı sisteminde de olduğu gibi, kendi üzerine kapalı bir yapıya tekabül etmektedir. Akabinde, dikkatini çeken ikili şemanın diğer ikili şemalar yanında özel bir durumdan başka bir şey olmadığını kavramadı: Marcus Aurelius yalnızca 1 ve 2 no'lu

temaları değil, ayrıca 2 ve 3, 1 ve 3 no'lu temaları da birleştirir. Öyleyse W. Theiler'in üzerinde çalışmış olduğu tema ayrıcalıklı olamaz, ve bu şema ilksel üçlü bir yapının bir sapmasından başka bir şey değildir. Üstelik saygı-adalet karşıtlığı bu şemanın *Düşünceler*'de yapmayı hayal ettiği biçimlerden birinden başkası değildir. Doğal olarak Marcus Aurelius, 1 ve 2 no'lu temaların gruplandırılmaları için, şüphesiz Platon'a kadar uzanan, lakin Helenistik dönemde bir çeşit yaygın temsil haline gelmiş olan geleneksel formülleri yakalamıştı: Tanrılara karşı saygıyı ve insanlara karşı yükümlülükleri birleştirmek. Aslında 1 ve 2 no'lu temalar (evrensel Doğa'nın iradesine ve akla uygun eyleme rıza), Marcus Aurelius'ta çok daha zengin ve çeşitli açılar sunmaktadır. Nihayetinde Seneca{549} ile benzerlikler pek de ikna edici değildir. Epiktetos'un üç *topoi'*leri ile, M. Polhenz'in{550} yorum yapmaksızın bahsettiği, Cicero'daki,{551} Seneca'daki{552} ve Eudoros'taki{553} üçlü yapı arasındaki paralellik de böyledir. Öyleyse şöyle bir sonuca varabiliriz: Epiktetos'un üç topoi'si Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inin anahtarlarından biridir. Bu sonuç, filozof imparatorun eseri hakkında verebileceğimiz genel yorumla alakalı olarak oldukça önemlidir. *Düşünceler'in*in ruhani alıştırmalar olduklarını çoktan biliyorduk. Lakin şu an, bu ruhani alıştırmaların, Marcus Aurelius tarafından kesin bir yönteme, Epiktetos'un formüle ettiği yöntemin ta kendisine göre uygulanmış oldukları açıkça gözükmektedir. Her bir cümle yazışında, Marcus Aurelius ne yaptığını kesin bir şekilde bilmektedir: Arzu ya da eylem ya da rıza disiplininde alıştırma yapmaktadır. Aslında yaptığı felsefedir: fizik, etik, mantık. *Düşünceler in* içeriği hayli yapılaştırılmış ve bir hayli kesin bir biçim altında görünür gözümüze. Aynı zamanda da, belirli bir durumda, antikçağdaki ruhani alıştırmalar{554} pratiği yöntemlerinin önemine tanık oluruz.

Michelet ve Marcus Aurelius

1820’de Michelet yirmi iki yaşındadır. Önceki yıl, *Examen des* Vies des hommes illustres de *Plutarque*[555] başlıklı Fransızca bir tez ve *De percipienda infinitate secundum Lockium*’ı[556] başlıklı Latince bir tez sunarak doktor unvanını almıştır. 1817’den itibaren, Briand Enstitüsü’nde, Katolik bir okulda, insanlık ve retorik dersleri için yardımcı eğitmen olarak çalışır. Paul Poinsot'ya karşı romantik bir dostluk beslemektedir: iki arkadaş, yaptıkları uzun gezintiler sırasında fikir ve güven alışverişinde bulunurlar; uzun uzun mektuplaşırlar.[557] Michelet, dört yıl sonra, 20 Mayıs 1824’te evleneceği, kendinden birkaç yaş büyük Pauline Rousseau[558] ile birliktedir.

4 Mayıs 1820’den itibaren, kendisinin de söylediği gibi, “tutkularının ve duygularının”[559] mahrem bir günlüğünü, ve Temmuz 1818'den itibaren fikirlerinin ve edebi projelerinin[560] bir günlüğünü, hatta okumalarının[561] da bir günlüğünü tutar. Bu değerli belgeler, 1823-1825 yıllarında, Vico’nun eseri ile nihai tanışmasından önce Michelet’nin entelektüel oluşumunu ve içsel evrimini kesinlikle takip etmemize olanak sağlar. Sonraları, 1828'den 1874’e, yani ölümüne kadar, Michelet gözlemlerini, düşüncelerini, seyahatlerini, okumalarını, hatta ikinci eşi, Athena’is Mialaret’nin mahrem yaşamının ayrıntılarını bile anlattığı bir günlük yazmaya devam edecektir.[562] Bu zengin ve tuhaf belge, gençlik yazılarının açıkça anlatmaya çalıştığı şeyi doğrular: Marcus Aurelius’un *Düşünceler’in*in rolü. “Virgile ve Vico”,[563] Michelet’nin nazarında, düşüncesinin babaları gibiydiler. Lakin bu iki isme, 1820’den itibaren genç Michelet’nin ruhani evrimine oldukça derin bir etkide bulunmuş ve tüm varoluşu boyunca ona, göreceğimiz üzere, yaşamına egemen olmuş “iki büyük bakış açısı” kazandırmaya devam etmiş olan Marcus Aurelius’unkini de eklemek gerektiği kanaatindeyim.

I. (1820-1824) - Marcus Aurel,us’a Göre Ruhani Alıştırmalar

O halde, Michelet’nin Marcus Aurelius’un eseriyle ilk defa karşılaşması 1820 yazına denk gelmektedir. Demek ki Michelet, ahlaksal bir endişe dönemindedir, örneğin *Journal*, 22 Temmuz 1820’de şöyle not eder: “Defalarca stoacıları okumaya ve özellikle de ilkeler üzerine düşünmeye çok ihtiyacım var. Kendimde acınası bir ruh zayıflığı hissediyorum.”[564]

Ve 26’sında, şunu ekler: “Marcus Aurelius’un Düşünceler'ini okuyorum.”[565] *Journal de mes lectures'ün*, 17 Ağustos l 820’de doğrulayacağı ise: “Joly tarafından çevrilmiş Marcus Aurelius’un *Düşünceler*'i.”[566] 1803’te çıkan bu çeviri, Jean-Pieere de Joly’nin 1770’te ilk kez yayımlamış olduğu çevirinin yeni bir basımıdır.[567] Bu çevirinin, sistematik bir düzene göre gruplandırarak *Düşünceler*’in geleneksel dizisini altüst etmek gibi bir özelliği vardı.

30 Temmuz Pazar günü, Michelet, keşfini ona da anlatma hevesiyle, pek değerli Poinsot’sunun yaşadığı Bicetre’ye gitmek için can atmaktadır:

> Orada (Petit-Gentilly’de), pek çok güzel şeyler söyledi: *L’lmitation de Jesus-Christ* ve özellikle de Marcus Aurelius. Bu ilahi adamın bir alıntısında, coşkuyla dolu Poinsot olarak yaşarım. “İnsanlık işlevleri” ona çarpar.[568]

Michelet’nin gözünü diktiği bu pasaj kesinlikle Joly tarafından şu şekilde çevrilen metindir:

> Dünyayı her birinin eserinin konseriyle zenginleştiren bu bitkileri, bu kuşları, bu karıncaları, bu örümcekleri, bu anları gör; ve sen, insanlık işlevlerini yerine getirmekten vaz mı geçeceksin?[569]

Michelet doğru görmüştü; bu tema, imparator filozofta temeldir. Her türün, evrende kendine has bir işlevi vardır, her tür, karınca gibi, örümcek gibi, arı gibi yaşayarak dünyanın düzenlenmesine katkıda bulunur. Her türün doğal oluşumu aracılığıyla kör bir biçimde yerine getirdiğini, insan bilinçlice, akıllıca ve isteyerek yerine getirmek zorundadır. O halde insan eylemi; hem doğal hem de rasyonel, insan topluluğunun, yani insanlar sitesinin, ve kozmik topluluğun, yani dünya sitesinin hizmetine sunulmuş olmak durumundadır.

İlerleyen günlerde, Michelet’nin ahlaksal yaşamı tamamıyla *Düşünceler’*den esinlenmiştir:

> Ateş, deriz, Bicetre’de yeniden alevlendi. Gidip gitmeyeceğimi kesinleştirdim. Marcus Aurelius'un bir düşüncesi kararımı verdirtti: “Bir iyilik yapmak söz konusu olduğunda asla şöyle deme: vaktim yok.”{570}

Ayrıca, Marcus Aurelius tarafından defalarca tavsiye edilmiş bir ruhani alıştırma, temsiller analizi alıştırması uygular. Michelet *Journal*'ında yazar: {571}

> Şeyleri analiz edelim ki, der Marcus Aurelius, bizi baştan çıkarmasınlar.{572} Bu nesnelerde bizi büyüleyen nedir öyleyse? Fiziken nedirler? Dokunmaya ürktüğün bu korkunç böcekle aynı maddedendir.

Burada, daha yukarıda bahsettiğimiz bir alıştırmaya, şeylerin “fiziksel” tanımlamasına rastlıyoruz: nesnelere ve şeylere antropomorfik bir bakış açısından, tamamen insana özgü önyargılar ya da tutkularla bakmak değil, ama onları doğanın genel perspektifinde oldukları gibi görmek. Burada, korkunç iğrenç böcek ve bizi büyüleyen nesnelerin bu aynı maddeden yapıldığını anımsatırken, Michelet manayı oldukça iyi sezer. Bu “fiziksel” tanımlama yöntemini Marcus Aurelius, mesela, şu şekilde uygular:

> Bu aranan yemek; balığın ya da kuşun ya da domuzun cesedinden başka bir şey değildir, üzüm suyundan bu Faleme, bir istiridyenin kanıyla ıslanmış kuzunun tüyünün bu kızıllığı. {573}

O halde Michelet *Journal*'ında bu ruhani alıştırmayı deneyimlemeye çabalamaktadır:{574}

> Böylesine tatlı bu gözler, bu ağız, bu yanaklar, *stethea* d’*himeroenta*{575} ve hayal edebileceğin her şey, bunların hepsi, işte bir cesetten ne yapılabileceği. Bu mükemmel, sana göre ise ilahi olan, varlık, en kirli zorunluluklara, en mide bulandırıcı duygulanımlara tabi kılındı. Bu hayran olunası sahiplik? “Kol ve bacağın sürtüşmesi, küçük bir kasınma, dölün dışarı atılması”,{576} der Marcus Aurelius.

Michelet, anımsattığımız Marcus Aurelius metninin devamını, “fiziksel” tanımlama kavramını resmetmek için burada alıntılar. Lakin *Journal*'ın takip eden dizeleri, Marcus Aurelius'un yönteminin anlamını küçümsediğini göstermektedir. İmparator filozof, Michelet’nin düşündüğü gibi herhangi bir “ebedi güzellik” aşkına döndürmek uğruna bizi, tensel aşktan tiksindirmek istemez. Bize yalnızca “kayıtsız” olmayı, yani ayrım yapmamayı, Doğa’nın

bize verdiği her şeyi eşit ölçüde sevmeyi, hoşumuza gidenler gibi hoşumuza gitmeyen nesneleri de eşit ölçüde, mutlaka sevmeyi öğretir; çünkü onlar bize, aynı ve tek bir Doğa tarafından verilmişlerdir. Michelet ise tam tersine, ruhani alıştırmanın, daha üstün bir aşkı keşfettirmek amacıyla, bizi fiziksel aşktan tiksindirmek zorunda olduğunu düşünür. Burada Marcus Aurelius'tan Aziz Augustinus'a geçiyoruz:

> Kendisi aracılığıyla deli tutkunun gevşeyeceği eylem, seni zayıflatacaktır, aradığını bunda bulamayacaksın. Hazlar seni kandıracaktır; sevgililerin hayali olan bu birleşmeyi asla başaramayacaksın. Kendinle karıştıramayacağın bu tapılası bedeni umutsuzluktan kemirip duracaksın. Bu güçsüzlükten aşk melankolisi doğar ve her saniye buna karışan ölüm düşünceleri. *O mihi tum quam molliter ossa quiescant!*[577]

> [...] Ağlamakta haklısın, ey bahtsız, sen ki mutluluğunu sonsuzcasına sonlu bir varlıkla sınırlarsın (eğer bunu söyleyebilirsem) ve ebedi güzelliğin, sınırsızcasına ve sonsuzcasına, her insanın[578] aşkına ve sahipliğine açık olduğunu unutursun, sen ki, en ulu amaçlar ruhunu ve kalbini, doğanın temaşasını, kardeşlerinin tesellisini, ve nihayetinde, seni her yandan çevreleyen, lütuflarıyla sana her yönden nüfuz eden, içinde olduğun, yaşadığın Tanrı'yı çağrıştırdığında her şeyini hazza verirsin.

Burada Marcus Aurelius'tan Aziz Augustinus'a, yani ayrım gözetmeksizin, "doğal" olan uğruna aşktan, ebedi güzellik uğruna ayrıcalıklı aşka geçeriz. Lakin, Michelet "hazzı"; ruhu ve kalbi, doğanın temaşasını,[579] diğer insanların kaygılarını ve her şeye yayılmış Tanrı'yı çağrıştıran "ulu amaçlar"ın karşısına koyunca, nihayetinde Marcus Aurelius'a geri döneriz.

Bu metnin, Michelet'nin en derin düşüncesini ya da en gizli psikolojisini ifade ettiğini düşünmemek gerekir. Bundan, fikirlerinin ve kişiliğinin evrimiyle alakalı sonuçlar çıkarmak bir hata olurdu. Michelet'nin, Marcus Aurelius'un cinsel ilişkinin fiziksel tanımını verdiği pasajla ilgilendiği su götürmez bir gerçektir, çünkü Pauline Rousseau'nun kendisine gösterdiği aşktan ötürü feleği şaşmıştır: "in met *ota ruens Venus,*" diye yazacaktır birkaç gün sonra.[580] Lakin bu meditasyonun yapay ve retorik karakterini kavramak için metni okumak yeterlidir. Mesela Michelet, Pauline'den, "mükemmel, ilahi bir varlık" olarak bahsetmemeliydi, zira birkaç gün sonra "ne güzel, ne de şirin, ama nazik"[581] olduğunu yazmak zorunda kalmıştı. Demek ki, Marcus Aurelius'un Platoncu ya da Agustinusçu baharatla çeşnilenmiş bir öykünmesiyle karşı karşıya bulunmaktayız, hepsi bu.

Yirmi yıl sonra, “kelimeler”den başka bir şey olmayan tüm bunların, “şeyler” haline geleceklerini; “fiziksel” tanımın, çıplak gerçeklik haline geleceğini düşünmekten daha heyecan verici bir şey olamaz. Michelet 1820’de şöyle yazmıştı: “Böylesine tatlı bu gözler [...] bunların hepsi, işte bir cesetten ne yapılabileceği.” 26 Temmuz 1839’da *Journal*’ına[582] Pauline'in ölümü hakkında şöyle yazacaktır:

> Yazık, koku epeydir oldukça baskındı, yeşilimsi karın, kararan burun. Korkunç bir şekilde, ve iliklerime kadar, Job’un sözünü hissettim: “Kurtlara dedim ki: ‘Benim kardeşlerimsiniz’; çürümeye ise: ‘Benim ablamsın[583]...” Yazık! Doğa, mana yok olmaya başlıyordu. Arzulanan, tapılan bu kadın olmuş olan bu üzgün post için, yirmi yıl boyunca, doyurulamaz bir tutkuyu yenilemiş olan sevilen bu şekil için tiksinti duyuyordum (itiraf etmek gerekir mi?)...

Ve, birkaç hafta sonra, 4 Eylül 1839, Pauline'in bedeninin mezardan çıkarılması esnasında, şöyle yazmaya devam eder:

> Yazık, kurtlardan başka bir şey görmedim [...]. Bu gözün gudubet yanıdır [...]. Hem güzelliğin övüncü için hem de arzunun baştan çıkarmaları için nasıl bir kefaret.

Michelet'nin *Journal*’ın sonunda, 1839 yılının sonu boyunca kaydettiği sevilen varlığın ölümü üzerine bütün meditasyonlarının başka bir aksanı, hakikilik ve içtenlik aksanı vardır, ki 1820[584] retoriği bunun alıştırmasını yapar.

II. Marcus Aurelius’un Bir Metni ve “İki Önemli Bakış Açısı”

2 Nisan 1866, Michelet *Journal’*ına[585] not eder:

> Yaşamına egemen olan iki önemli bakış açısını hiç unutmadım: enerjilerimin her yönde devam etmesi – ve denge, genel ve ilahi düzenle, gelecek dönüşümle uyuşum.

Göreceğimiz üzere, Michelet’nin düşüncesinin ve yaşamının esasını mükemmel bir biçimde özetleyen, kısmen anlaşılması güç bu ifadelerin ne anlama geldiğini açıklamak zorunda kalacağız. Ama, şu andan itibaren, diyebiliriz ki bu “iki bakış açısı” Michelet’in eserinde 1825’te ortaya çıkan

ve tüm *Journal* boyunca, tıpkı pek çok ve zengin değişikliklere izin veren bir ana motif gibi, tekrar ortaya çıkan, Marcus Aurelius'un aynı ve tek bir *Düşünce*'sinden esinlenmiştir. *Introduction a l'Histoire üniverselle'de*ki bir notta Michelet'nin kendisinin yaptığı çeviriden alıntıladığımız aşağıdaki *Düşünce'dir* bahsi geçen:[586]

> Ey Dünya, seninle uyuşan her şey benimle uyuşur! Senin için tam vaktinde olan şey benim için ne çok geçtir ne de çok erken. Ey doğa, mevsimlerin her ne getirirse getirsin, benim için bir meyvedir hep. Senden gelen her şey, sendeki her şey, senin için her şey. Diğeri diyordu ki: "Kekrops'un kıymetli sitesi!" Ve sen, demez misin ki: "Ey Jupiter'in kıymetli sitesi!"

Michelet'ye göre, Marcus Aurelius'un[587] belki de en güzel pasajlarından biri olan bu pasaj, birkaç satırda *Düşünceler*'in temel temalarına yoğunlaşmaktadır. Dünya, evrensel Akıl tarafından düzenlenen ve canlandırılan nadide bir organizmadır ve bu organizmanın farklı parçalarının birbirleriyle ilişkilendirilmesi, kısacası bu organizmanın evrimi zorunlu olarak bu evrensel Akıl'ca istenmiş düzenden ileri gelmektedir. Akıl'a göre yaşamak, öyleyse, dünya için "tam vaktinde" olan şeyin bizim için "tam vaktinde" olduğunu, dünya ile "uyuşan" şeyin bizimle "uyuştuğunu", dünyanın ritminin bizim ritmimiz olduğunu kabul etmektir. Böylelikle, Marcus Aurelius'un başka bir yerde[588] de söylediği gibi, dünyanın üretmeyi "sevdiği" her şeyi "seveceğiz", doğanın kendisinin uyumuyla uyuşacağız. Ama bu uyum yalnızca yaşayan organizmanınki değildir, bir siteninkidir de. Sosyal topluluğun temeli olan insan Aklı, kozmik topluluğun temeli olan evrensel Aklın sûdurudur. O halde insan sitesi ve dünya arasında bir analoji vardır. Eğer insan Aklı insan sitesini yaratıyorsa, akıl da kozmosun evrensel sitesini yaratır. Dünyayı, insan sitesininkine benzer yasalarla yönetilen bir site olarak tasarlayabiliriz, öyleyse doğanın yasaları ile toplumun yasaları arasında derin bir hısımlık bulunmaktadır. Tıpkı Atinalı'nın vatanını düşünürken, sevgiyle dediği gibi: "Kekrops'un kıymetli sitesi",[589] insan da evreni düşünerek, sevgiyle "Jupiter'in kıymetli sitesi" diyebilir.

İnsan vatanı ve kozmik vatan arasındaki bu paralellik Michelet için esastır. Bu, onun için, hem bir düşünce ilkesidir: sosyal ve doğal olmak üzere çift dünya aracılığıyla bilinç birliği; hem de bir yaşam ilkesi: vatan aşkı sayesinde evren ile uyuşmanın öğrenilmesi. Bilimin birliği fikri, tinin evrenselciliğini ("enerjilerimin her yönde devamı"nı) doğurur, evrensel

vatan aşkı kalbin evrenselciliğine (“denge, genel düzenle uyuşum”a) götürür.

III. (1825) – Tinin Kahramanlığı

1822’de, Michelet, Sainte-Barbe Koleji’nde bir profesörlük mevkiine getirildi ve 7 Ağustos 1825'te, ödül dağıtımı vesilesiyle, bir sonraki yıl, *Discours sur l’unite de la Science*[590] başlığıyla bir İsviçre dergisinde yayımlanmış bir söylem verdi. Bu söylemde, geleceğin tarihçisinin düşüncesinin önemli temalarının belli başlı bazılarının taslağının çizildiğini görüyoruz.

İnsan türünün kimliğini, “elden ele geçerek büyüyen kıymetli mirası, genel deneyimin hazinesini”[591] yapan tarihtir. Bu nedenden ötürü, “eğitim, geçmişi geleceğe bağlamalı ve geleceği hazırlamalıdır”. Bu, tarihin, dillerin ve edebiyatın incelenmesinin eseri olacaktır:

> Antik dünyanın oğulları olarak, babalarımızın mirasını haybeye reddediyoruz; varoluşumuz onların sayısız hatıralarıyla harmanlanmıştır; bizi sararlar, bize nüfuz ederler, şöyle söylemek gerekirse: bunları her yandan alırız. Kendini, bizde vücut bulmuş bu unsurlardan sıyrılmayı istemek, boş bir girişimdir, ve eğer buna ulaşma talihsizliğine sahip olsaydık, yalnızca antik olanın açıklayabileceği, modern dünyanın anlaşılmaz bir bilmecesini yaratmaktan başka bir şeyi başarmış olmazdık.[592]

Felsefe[593], Michelet’nin adlandırmadığı ama art arda betimlediği bu farklı parçalar sayesinde, bu biçimlenmeyi taçlandırmaya gelecektir: genelleştirmeyi ve sistematikleştirmeyi öğreten mantık, insan yetilerini analiz eden psikoloji, iradenin iyiye kullanımını öğreten ahlak, evrenin gösterisini keşfeden doğal felsefe, ve son olarak insanlığın ve –”İradesi,” der bize Michelet, “varlıkların tüm ilişkilerini biçimlendirenin, zamanda ve mekanda her şeyi, her şeye kudreti yeten eylemiyle dünyayı, bir lütuf ve minnettarlık bağıyla ahlaki dünyayı birleştirenin Kimse’nin”[594]– varoluşunun ve insanlığın ortak ruhunu kavrayan metafizik. Michelet devam eder:

> Hangi aşk ve coşku duygusundan ötürü, genç adam bu büyük gösterinin seyrinden hiç de etkilenmeyecek! Öncelikle, bundaki ezici görkemi sezemeyecektir; ama er ya da geç, bu tapılası düzene yürekten bağlanarak, ve yüce bir kendinden geçmeyi ele alarak, Marcus Aurelius ile şöyle yazacaktır: “Selam sana, Kayra'nın ulu sitesi!” Bundan böyle, tüm bilgileri birbirine bağlaması gereken ilkeyi aramak zorunda değildir: ilahi niyetin birliğinde, dünya gibi bilimin de birliğini buldu. Fiziğin değişmez yasalarını ya da görünen değişebilirliklerindeki insani uğraşların bağlı bulunduğu daha az düzenli olmayan yasaları gözlemleyedursun, gene bir tek kavramı, bir tek iradeyi kabul eder.{595}

Marcus Aurelius’un fazlasıyla değiştirilmiş alıntısında, biraz önce okuduğumuz Düşünce'nin “Jupiter’inin kıymetli sitesi”ni tanıyoruz. Michelet’nin burada yeniden ele aldığı, her şeyden önce, insanlar sitesi ve dünya sitesi arasındaki paralelliktir. Site yasalarını ve dünya yasalarını temellendiren irade birliği – Marcus Aurelius Akıl üzerine diyecektir – üzerine kurulmuş bilim birliğini doğrulayan odur. Lakin bilimin bu birliği, evrenselciliğe bir çağrıdır. Bir şeyi, kendisinin dahil olduğu evrensel düzeni anlamaksızın anlamak imkânsızdır. Marcus Aurelius şöyle demişti:

> Her şey, biri biriyle harmanlaşmıştır, ve bu bağ kutsaldır: bir manada, hiçbiri, bir diğerine yabancı değildir; zira her biri diğerlerine bağlıdır ve dünya düzenini düzene geçirmeye katkıda bulunur. Zira, bütün şeylerden tek bir dünya düzeni çıkar ve bütün şeyler tek bir Tanrı kat eder ve tek bir töz ve tek bir yasa: düşünce ile donatılmış bütün canlılarda ortak olan Akıl.{596}

Michelet’nin *Discours sur l’unite de la* Science’ını bitirirken kelimelere döktüğü bu güzel çağrıya esin kaynağı olan demek ki Marcus Aurelius ruhudur:

> İsterse fiziğin değişmez yasalarını ya da görünen değişebilirliklerindeki insani uğraşların bağlı bulunduğu daha az düzenli olmayan yasaları gözlemlesin, gene tek bir kavramı, tek bir iradeyi kabul eder. Böylelikle bilim, farklı kısımlarını ayırmaktan çekindiğimiz, kutsal bir sistem gibi görünür gözüne. Ancak yeniden birleştirmek için ayırır, ayrıntıları ancak bütünün zekâsına yükselebilmek için inceler; zavallı şey, özellikle çalışmalarını bir bilgi dalına adasa daha iyi olurdu; ama yazıklar olsun ona, eğer ki kendini tüm geri kalandan yadsımaya kalkışıyorsa! Olayları gözlemleyebilirdi, bunları canlandıran ruhu sezemeyebilirdi; belki de, hiçbir zaman aydınlanmamış, bir bilim insanı olacaktı; bilimin saygınlığı, ahlaklılığı ona tuhaf gelecekti. Sizden uzaktaki, ey genç öğrencilerim, bu ölü ve verimsiz bilim! Klasik araştırmalarca yaşamın alıştırmalarına hazırlanmış olarak, tinin bu taraf tutmalığı için, başkalarının önyargılarına karşı tinin bir kullanımını destekleyen bu

> bunaltan tasa için size ilham verdiğimiz uzaklaşmayı getireceksiniz; hiçbir zaman "Bilimler" demeyeceksiniz, ama "Bilim" diyeceksiniz. Tek başına olayların bilgisinin kısır ve çoğunlukla ölümcül olduğunu; hakiki bağları altındaki olaylarınkinin ise tamamen ışık, tamamen ahlak, tamamen din olduğunu unutmayacaksınız.[597]

Tüm yaşamı boyunca Michelet'nin düşünme şekli böyle olacaktır; evrensel düzenin genel perspektifini daima en tepeden sezme ihtiyacı böyle olacaktır; tarihsel çalışmalardan doğa[598] çalışmalarına pek çok geçişi, enerjilerini her yönde devam ettirme susuzluğu böyle olacaktır. Takip eden yıllarında Michelet, Vico'yu keşfederken, tinin bütüne doğru ve birliğe doğru bu hamlesine bir isim verecektir; bu, tinin kahramanlığı olacaktır:

Vico, tının kahramanlığı De *mente heroica*[599] üzerine, genç adamın bütün bilimlerce ve bütün zamanlarca çevrelenmek zorunda olduğu bu cesur eğilim üzerine, eğer evrensel bir insan değilse herhangi bir şeyde özel bir insan olmasının imkânsızlığı üzerine bir söylem vermiştir. Aslında her şey, her şeyi tutar; sınırlarıyla şeylerin evrenselliğine yakın olmayan hiçbir özellik yoktur. Bu hayranlık uyandıran söylemi okumadan önceki birçok yıl, aynı konu üzerine tek bir, zayıf ve vasat söylem verdim. Vico'nun tavsiye ettiği, bende içgüdü olarak vardı... Bütüne gidiyordum, bütünü seviyordum.[600]

IV. İnsan Vatanından Dünya Vatanına

Tinin evrenselciliği, hatta kalbin evrenselciliği; işte, Michelet'ye MarcusAurelius düşüncesini, ki gördüğümüz üzere şu an yaşamının ve düşüncesinin temel temasıdır, esinleyen şey.

Fikir, çoktan 1831'de *Introduction a l'Histoire üniverselle'de,* hâlâ *Discours sur l'unite de la Science* terimlerine oldukça yakın olan terimlerde belirmektedir:

> Toplumsal dünyada yeniden ortaya çıkan birlik, ve bu sefer, özgür birlik; ayrıntıların gözlemlenmesiyle, görkemli ve uyumlu yapısını yükseltmek için meşru bir temel edinmiş olan bilim; insanlık, bu bağı kuran iyi yürekli zekâdaki doğal ve sivil çift dünyanın uzlaşmasını kabul edecektir.

> Fakat, özellikle toplumsal taraf aracılığıyla, evrensel düzen fikrine geri gelecektir. Düzen, vatanın sınırlandırılmış toplumunda bir kez hissedildi mi, aynı fikir insan toplumuna, dünya sitesine yayılacaktır. *Atinalı diyordu ki: "Selam sana, Kekrops sitesi!" Ve sen, demeyecek misin: "Selam sana, kayra sitesi!"*[601]

Toplumsal dünyanın ve doğal dünyanın yasaları arasındaki paralellikten alınmış olan tinin evrenselciliğinin kalbin evrenselciliğinde nasıl genişlediğini görüyoruz. Bu, vatan sevgisidir, evrensel düzen, kozmik vatan aşkına giriş yapan toplumsal anlayış ekolüdür.

Gene burada da, Marcus Aurelius'a özgü bir temaya rastlıyoruz: "Antonin olarak, sitem ve vatanım Roma'dır; insan olarak ise evrendir. Bu iki sitenin çıkarları benim tek uğraşlarımdır."[602]

Bu fikir, Michelet'nin nazarında, başlıca bir öneme bürünür, çünkü karşısına çıkan temel bir soruya cevap vermektedir: modern insan, insan için kaçınılmaz olan evrenselin anlamını nasıl yeniden bulur? Bu sorgulama özellikle 1831'de, *Journal* da gün yüzüne çıkar:

> Genel, evrensel, ebedi; işte insan vatanı. Siz, yardım isteyeceğim kişisinizdir, benim asil ülkem: yakalayamadığımız Tanrı'dan yana bizim için yer tutmanız, sönmüş Hıristiyanlığın bizde bıraktığı ölçüsüz uçurumu doldurmanız gerekmektedir. Bize, sonsuzun eşdeğerini borçlusunuz. Her şeyin bizdeki bireyselliği mahvettiğini hissediyoruz. Toplumsal genellik, insan evrenselliği, dünya evrenselliği duygusuna yeniden başlayabil! Böylece belki de Tanrı'ya doğru yeniden yükseliriz.[603]

Tüm yaşamı boyunca, Michelet, kaçınılmaz ilk evreyi silmek isteyen insanlıkçılığı inkar edecektir: vatan aşkı[604], lakin sürekli olarak insan vatanından dünya vatanına, "büyük siteye", "evrensel doğa kucaklamasına[605] yükselecek. Son amaç daima evrensel düzenle uyuşmaya dayanacaktır; burada, önceden bahsetmiş olduğumuz önemli bakış açılarından birine rastlıyoruz.

V. Tarih ile Uyuşmak

Çoktan 1831'de taslağı çıkarılmış ve Marcus Aurelius'tan esinlenilmiş olan uyuşum [*harmonisation*] terimi, 1842'den itibaren yoğun bir biçimde,

daima Düşünceler’in aynı pasajıyla ilişkili olarak, gelişecektir. Michelet bu terimi, öncelikle, tarihin devinimine neşeli bir rıza gösterme manasında yorumlayacaktır. Örneğin 4 Nisan 1842’de şöyle yazar *Journal*’ına:[606]

> İlerleme, yeni fikirler için hoşgörü, gençlik için (çünkü o, bizim evladımızdır), bizde geçici olanın (beden, fikir, sistem) terk edilmesine tevekkül, Tanrı’nın geleceğine, harikulade verimliliğe ve kayra’nın gereklerinin bilinmezliğine iman, işte bundan ötürü cömertçe yaşlanmak ve mutluca ölüme doğru yol almak. Bana inanan *ölemez.*[607]
>
> Ve kim engeller yol üstündeki genç bir canı kabul etmemizi? Dünyanın bitmek tükenmek bilmez gençliği, canlılığın büyük seli bizi yenileyecektir, tabii eğer daracık kişiliğimizde, yani gelip geçici olan şeylerimizde üzgün ve kıskanç bir biçimde daralmazsak...
>
> “Verdiğin her şeyi, ey dünya,” der Marcus Aurelius, “bir meyve olarak kabul ederim kendim için. Yağ verimli yağmur, Jüpiter’in sevgili yağmuru.”

Michelet'de, bir kez daha, Marcus Aurelius’un zaten ezberden alıntılanmış ve *Düşünceler*’in bir başka pasajıyla karışmış metne, önemli bir metne rastlıyoruz. Ana fikir, pekâlâ uyuşum fikri olarak kalır, ancak mevsim, yağmur ve meyveler veren uygun zaman metaforu şeklinde sunulmuştur. Dünyanın evriminin meydana getirdiği şeyin daima vaktinde olması; eğer aklımızı evrensel akla uydurursak, daima olduğu gibi toplamak zorunda olduğumuz olgun bir meyvedir. Yağmur metaforu, Michelet’nin burada pek de doğru bir biçimde alıntılamadığı, başka bir Marcus Aurelius düşüncesinden ileri gelmektedir. Asıl metin ise şöyledir: “Atinalıların duası: Ağla, ağla, sevgili Zeus, Atina tarlaları ve çayırlarının üstüne. Ya dua etmemeli, ya da şöyle davranmalı: bencillik ve uşaklık olmaksızın.”[608] Marcus Aurelius'un bu cümleye verdiği özgün anlam her ne olursa olsun, Michelet, bu duanın, yağmurun yağdığı an demek olduğunu, yani bir kabul etme duası, daha sonraları Michelet'nin kendisinin de kullanacağı, bir “uyuşum duası” demek olduğunu düşünüyor gibidir. Bu formüllerde, Michelet, inancını “ebedi canlılığın büyük seli”nden, “dünyanın bitmek tükenmek bilmez gençliğinden” alır. Oldukça modern gözüken bu sonuncu ifade dahi Marcus Aurelius’tan –Michelet'nin tam da demek istediğine denk düşen bir manadagelmektedir: dünyanın gençliğini sağlayan, başkalaşımdır, bu sebeptendir ki gelip geçici olana bağlanmamalı. “Gördüğün her şey,” diye yazar Marcus Aurelius, “her şeyi yöneten doğa, aynı saniyede onları [bu şeyleri] başkalaştıracaktır, ve bunların tözünden başka şeyler yaratacaktır, ve bu başka şeylerin tözünden, bir kez daha başka şeyler,

dünya gencecik olabilsin diye.”[609] Bir eylem için, der öte yandan Marcus Aurelius, uygun anda durmak kötü değildir. Aynı şekilde, tüm eylemlerin sistemi olan yaşam için, uygun anda durmak kötü değildir; “bu uygun anı, bu belirli terimi sabitleyen doğadır, bazen ise bireysel doğa, tıpkı yaşlılıkta olduğu gibi, ama her durumda, evrensel doğa: parçaları başkalaştığından ötürü, dünya, bütününde, ebedi bir gençlik ve canlılık barındırır. Her şeye uygun olan, daima güzel ve çiçeklenme halindedir”.[610]

Marcus Aurelius’un bu metinlerinde Michelet öncelikle iyimserliği, “kayra'nın yollarının... verimliliği” esnasında bile bizim için bilinemez ve anlaşılamaz kalan, dünyayı yöneten Akla imanı, sarsılmaz iyimserliği bulur. Bu iyimserlik, ancak bizi insanlığın ve kozmosun kocaman perspektifine, evrenselliğe açmak için, kısmi ve bireyin tarafını tutan görüşümüzden vazgeçtiren bakış açısının bütünüyle bir değişimiyle anlam kazanır. Bireyselliğimiz (Michelet’e göre: bedenimiz, fikirlerimiz, sistemlerimiz) gelip geçici olanla, yani hiç acımadan geçmişe gömülenle özdeşleşir. Evrenselliğe açılmak, şimdinin yeniliğini hoşgörü ve sevgiyle toplamak demektir. Bu tema, Marcus Aurelius'a özgüdür ve *Düşüncelerde* sık sık ortaya çıkar, lakin bu temaya; kendi modernliğinde şimdinin kabulü üzerinde ısrar ederek, muhakkak bir modern renklendirme kazandıran Michelet’dir. Journa/’ında,[611] 11 Ağustos 1850'de, Athenais’e itafen şöyle yazar: “Genç dünyanın bilgeliğiyle uyuştur kendini, uçsuz bucaksız ilerlemesiyle, dünden kalma bilimlerle, doğa araştırmalarıyla, yapabildiğin ölçüde de, zamanınıza has sanatla, müzikle.”

Fakat, evrensele bu açılış, gelip geçici olandan vazgeçmek ve şimdiyi karşılamak; geçmişte sürekli olan şeyi bu denli göz ardı etmek için de değildir. Evrensellik, bütünün ve devamlılığın anlamını, geçmiş, gelecek ve şimdi arasındaki mahrem bağı kapsar. Tarihsel bilinç tarafından sağlanmış insanlık kimliğinin bu teması, *Discours sur l’unite de la* Science’ta çoktan var olan bu tema, 4 Nisan 1842 *Journar*’ın[612] sayfalarında görkemli yankılar uyandıracak şekilde düzenlenmiş olarak tekrar ortaya çıkar:

> Evet, tüm çağları birleştiren bir mahrem bağ. Sonraki nesiller olarak, birbirimizi tutuyoruz, lakin bir zincirin halkaları gibi değil, Lucretius’un bahsettiği koşucuların birbirine geçirdiği meşale gibi değil. Birbirimizi başka bir şekilde tutuyoruz. Hepimiz, maddi anlamda anlaşılsın ya da anlaşılmasın fark etmez, ilkin babalarımızın böğürlerinde, kadınların

göğsünde idik. Aynı akıcı yakalanmaz tin, nesilden nesile geçer. İçgüdüsel hareketler ürpertir bizi geçmiş için, gelecek içinse insan cinsinin derin kimliğini ortaya çıkarır.

Buna ilişkin hiçbir şey hissetmeyecek kimse, bu akıp giden nesillere ait olduğunu inkar ederek dünya yaşamının bir saniyesinde kendini tecrit edecek kimse, ki eğer yapabilseydi, pek az şeye indirgerdi kendini. Çocuk halinde kalırdı. *Nescire historiam id dest semper essepuerum:* ama, geçmişe hiçbir şey borçlu olmamak, tarihten kaçmak istemek niye?

Burada belki de Michelet'nin en derin, en yoğun dileğiyle temas ediyoruz: Tarihçi olarak "zamanlar arasında bağ" olmak isteği. *Journal*'ın[{613}] 2 Eylül 1850 tarihli harikulade bir sayfasında, kendine yüklediği görevi mükemmel bir biçimde anlatır "gelecek için diriliği yaymak":

"Benim işim" mevcut dünyaya pek de hizmet etmiyor. Şimdi meşguldür, tıpkı bir düşünceyle sağırlaşmışçasına duymaya pek de muktedir değil... Sabit[{614}] fikir egemen. Ne deli ne de fanatik olmayarak, ayrı durmalı, beklemeli. *Bekleyerek beklemek* değil, mistiklerin dediği gibi, daima üreterek beklemek. Üretmek ve muhafaza etmek. Sabit fikir hükümdarlığı altında, sağduyu amban. Dünyanın, geçmişinden oluştuğu unutulmuşlukta, zamanlar bağlantısını, bu öylesine gerekli bağlantıyı, geçmişin görünürdeki ölümünden geleceğe diriliği yayan bu hayati zinciri üretmek ve muhafaza etmek. O halde, yaşamın akıp gitti. Pek az bir başarı, o kadar da önemli değil zaten. Zamanlar arasında bağ olmuşum olmamışım! Her an dünyayı istila edecek olan sabit fikir hükümdarlığı altında, tarih ve doğa, yarın gelecek olan evrensel doğa adına itiraz etmek için duruyorum. Adaletim, zamanlar için ve fikirler için tarafsız sempatimdir, her şeyi taşıyabilecek büyük kalbimdir, en kutsal adalettir: Aşk.

Michelet'nin düşüncesinin bu açısı –aslında temel bir açıdır– üzerinde ısrar ediyorsam, bunun nedeni, şimdinin kabulünün yanında, geçmişe saygıyı gözetmek için sarf edilen bu çabada, Michelet'nin modelinin gene Marcus Aurelius olmasıdır. Ölüm[{615}] üzerine, 26 Mart 1842 tarihli, bir meditasyonda Michelet şöyle yazar:

İnsanlar için ve sistemler için ölümün canlılığı, verimliliği. Ayıklar, delik deşik eder, yani kötüyü eler, devam edebilsin diye iyiyi ortaya çıkarır, hakiki devamlılığı, hakiki yaşamı sağlar.

Ama bu daha az iyi ve daha az hakiki, bireysel olarak yok olup giden kısımda, en azından sebep kadar iyilik olan –ki bu sebep hafızamızda bizim için hazırlanmış olana adanmıştır– yaşam vardı. Geçmişe saygı, tatlı saygı!

Böylelikle birleştirir tüm çağları, duygulanımın mahrem bir bağı. Marcus Aurelius'un başlarken her erdemin hocasına teker teker teşekkür ettiği gibi, sen, güçlerin bendeki her asrına nasıl olur da teşekkür etmezsin?

*Düşünceler”*inin ilk kitabında Marcus Aurelius aslında atalarına, ebeveynlerine, ustalarına ve tanrılara borçlu olduğu her şeyi sıralar: “Büyükbabam Verus'ten: iyiliğini ve ruh eşitliğini [...]. Annemden: dindarlığını, eli bolluğunu...”{616} Bu, bir mirasın hem minnettarlığı, hem de kadir kıymet bilirliğidir, ve Michelet'nin bahsettiği bu “geçmiş için tatlı saygı”dır. Michelet, kendinde, tıpkı kendisinin de onlarda önceden var olmuş olduğu gibi yaşamaya devam ettiğini hissettiği asırlara bahşetmek ister böyle bir onurlandırmayı.

VI. Marcus Aurelius’a Göre Dua ya da Dünya ile Uyuşum

Michelet'nin Atenais Mialaret ile evliliğinden sonra, aşk deneyimi, uyuşum temasına daha kozmik ve özellikle daha dinsel bir tını verecektir. Bu “Marcus Aurelius'un uyumlu kılan duası” olacaktır. *Journal’*dan bir metin (24 Mart 1851) bu yeni atmosferi oldukça iyi özetler: “*Uyumlu* iki ruh”, çoktan bir sitedir. Çoktan bir *dünyadır.* Bir defa bulunmuş olan uzlaşma, buradan yıldızlara kadar aynıdır, tüm Samanyolu{617} için aynıdır.”

“Nasıl dua etmeli?”, diye sorar Michelet'ye genç Afenaıs.{618} Michelet ona, Marcus Aurelius'un dua teorisini sık sık açıklayacaktır. Bunun için sürekli, oldukça iyi tanıdığımız bu aynı Düşünce'den feyz alır: “Ey dünya, seninle uyuşan her şey benimle de uyuşur!” Ama başka metinlerden de alıntılar yapabilirdi, özellikle de şu alıntı:

> Ya tanrıların hiçbir gücü yoktur ya da vardır. Ama eğer hiç güçleri yok ise, ne diye onlara dua edersin ki? Ve güçleri varsa, onlara, böyle şeyin olmaması ya da olması için dua etmek yerine; bu şeylerin hiçbirinden korkmamanı, hiçbirini arzulamamanı, bunların hiçbirinden üzülmemeni bahşetmeleri için ne diye dua etmeyesin.
>
> Bu adam tanrılara şunu söyleyerek dua eder: “Bu kadınla yatabilir miyim!” Ama sen: “N'olur onunla yatmak istemeyeyim!” Bir başkası: “Bundan kurtulabilir miyim!” Bir başkası: “Evladımı kaybetmeyebilir miyim!” Ama sen: “N'olur onu kaybetmekten korkmayayım!” Genel manada, dualarının şeklini değiştir ve bak neler oluyor.{619}

Marcus Aurelius o halde, kaderin akışını değiştirmeye uğraşan talep dualarını, kendini evrensel düzen ile, evrensel Aklın iradesi ile uzlaşmış halde bulmaktan başka bir şey dilemeyen rıza dualarıyla karşılaştırır: Uyuşum budur.

Michelet'nin kendisi de talep duasını ve uyuşum duasını karşılaştırır:

> "İradeniz olmuş olsun", işte uyuşum. Ama ekler: "Bize ekmeğimizi verin." İşte, az ya da çok, haklı bildiri: Herkes kendi tutkusuna göre talep edecektir... İlk madde Marcus Aurelius'un sözüyle özdeş: "Ey dünya, verdiğin her şey, benim için bir nimettir." Neden ikincisi? Doğru ise, zaten ilkine dahil edilmiştir.[620]

Ve Michelet bu duayı tam olarak şöyle betimler: "Çıkar gözetmeyen, modern dua, bireyin, şeylerden birlik doğuran evrensel aşk ile uyuşumu olacaktır."[621]

Sonra da ekler:

> Her ne kadar bugün, herkes kendi duasını, kendi uyuşumunu ihtiyaçlarına göre oluşturmak zorunda olsa da, yine de ruhu, ölüm anında faal ve istemli uyuşum yoluna sokmak amacıyla yapılmış bir kitap olsun isterdim. Bu uyuşum; kişinin kendine dönmesinin ve sahip olduğu en iyi şeyi, dünyanın ilerlemesini sağlayan doğa aşkına sunmak amacıyla, pişman olmak ve cezasını çekmek ve kefaretini dilemek için söylediklerinin özetini varsayar... talep etmeksizin ummak için, –zira Tanrı, en iyi olanı daha iyi bilendir ve, hakikaten Tanrı olmayı, orantısal aşk olmayı bırakmaksızın ruhun tarafsızlığından çıkmaksızın aleyhine kullanandır– ve özellikle kendini sınıflandırmak için, bireysel yaşamının, yaşamın ya da ölümün önemini abartmamak için [söylediklerini özetlemesini varsayar].[622]

Bu uyuşum duası teması *Journal* boyunca karşımıza çıkar:

> 26 Ağustos 1850: "Bu zamanın en büyük sefaletlerinden birisidir bu: dünya duaları arar, hiçbirini bulamaz... Dua, insanın Tanrı ile uyuşması olarak, daima dünyanın büyük bir gereksinimidir. Onunla birliğimizi yeniden oluşturur."[623]
>
> 14 Nisan 1854: "Saydam gecelerde dua. Elde etmek için mi? Hayır, ama uyuşmak ve Bütün'ü uyumlu kılmak için: vatan ve bütün vatan.[624]
>
> 22 Kasım 1865: "Marcus Aurelius'un uyumlulaştıran duasından sorumlu (Athenaıs ile)."[625]
>
> 24 Kasım 1866: "Dün sabah, ciddi bir biçimde duamı ettim, talep duası değil, uyuşum duası (Marcus Aurelius duası)."[626]

Bu uyumlulaştıran dua, demek ki, bizi evrensel düzen görüşüne yükseltmek ve "şeylerden birlik doğuran bu evrensel aşka" razı olmak adına, dünya

görüşümüzü ve içsel eğilimlerimizi dönüştürmeye dayanan hakiki bir ruhani alıştırmadır.

Uyuşmak, hem adaleti yerine getirerek, insan topluluğuyla bütünleşmek hem de doğanın uyumunca istenmiş evrensel başkalaşımı kabul ederek, kozmik toplulukla bütünleşmektir.[627] Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inin bütün anlamı tam da budur. Bunun ideali, "toplumda birlikte yaşamak zorunda olduğu insanlarla iyi uyuşmuş (*euharmoston*)" ve "tanrılarla uyum (*sumphonon*) içinde", yani evrensel Akıl[628] ile [uyum sağlamış] bir adamdır.

Hangi Tanrı'ya hitap eder öyleyse bu uyumlaştırıcı dua? Bu soruya cevap vermek için uzun bir çalışma yapmak gerekir, zira Michelet'nin dinsel düşüncesi gerçekten de nüanslar[629] taşımaktadır. En basit haliyle söylemek gerekir ki, Michelet'nin dininin esası; ona, tutkulu bir biçimde aşkın ve uyumun hem insanlığın amacı hem de kozmosun nihai anlamı olduğunu kabul ettiren, durmaksızın yenilenen bir iman eylemidir:

"Uyumlu dünyaya inanmak, kendini onunla uyumlu hissetmek, işte barış. Bu, içsel şenliktir."[630]

Bu iman eyleminin kendisine doğru yükseldiği gizemli güç nedir? Michelet, şeylerin "yüce uyumu"ndan, "dünyaların seven ruhu"ndan, "evrensel ruh"tan[631] bahseder. Yakarışı ona doğru yükselir. Burada hâlâ Marcus Aurelius'a oldukça yakınızdır. Stoacılar için, "dünya ruhu", "kayra" ve "kader" arasında sıkı sıkıya bir bağ olduğuna vakıf olabildiğimizde, Marcus Aurelius'un, şu düşüncesiyle derin yakınlığını daha iyi anlayacağız:

> Netice itibariye, tek bir Uyum vardır, ve aynı şekilde, olduğu gibi olan Kozmos da bedenlerin bütünüyle birleşir, aynı şekilde, böyle belirlenmiş neden olarak Kader, nedenlerin bütünüyle birleşir.[632]

Michelet'nin düşüncesi ise:

> [...] merkeziyet zorunluluğu ve ilkesi, yalnızca idari ve siyasi değil, yalnızca ulusal değil, ama aynı zamanda evrenseldir; sağlamlığı ve bütünün dayanışmasını, zincirlenmesini oluşturan merkeziyetçilik, mekanik ve maddesel olmayan, ama canlı olan merkeziyetçilik. Öyleyse bu, Kayra olan canlı yüce nedendeki, canlı nedenlerin merkeziyetçiliğidir.[633]

Michelet'nin bahsettiği iki önemli bakış açısının anlamını çok daha iyi görüyoruz şimdi: "Enerjilerimin her yönde devamı" ve "denge, ilahi ve

genel düzen ile, sıradaki dönüşüm ile uyuşum". İlki, düşüncenin evrenselliğidir, tinin kahramanlığıdır, evrensel bir insan olma istencidir. İkincisi, kalbin evrenselliğidir, evrensel düzeni kabul etmek için, kendini gerçek aşka kurban etmek için, sevilen varlık için, vatan için, insanlık için, kozmos için, dünyanın ruhu için bencil bireyselliği aşmadır. Bu iki evrenselcilik, gördüğümüz üzere, Marcus Aurelius'un tek bir Düşünce'sinden –hem de ne Düşünce!– ilham alır. Marcus Aurelius'un Michelet'ye, uyuşum ve kalbin evrenselciliği temasını, bireyselin evrenselde bir aşılım fikrini esinlediğini fazlasıyla anlıyoruz. Lakin Marcus Aurelius'un da Michelet'ye tinin kahramanlığını, düşüncenin serüvenlerine doğru bu gözüpek ve maceraperest atılımı üflediğini görmek belki de bizi şaşırtacaktır. Fakat bu, Marcus Aurelius'un bireysel bakış açısından evrensel Doğa'nınkine yükselmek için sarf ettiği çabasının tüm anlamının değerini teslim etmemek olurdu. Marcus Aurelius'un kendi düşüncesine, kozmosun bütününü kavrasın diye, her şeyi saran düşünce ile düşünsün diye, kozmik uzaylara sıçrasın ve insan dünyasının ve doğanın gösterisini yukarıdan seyretsin diye sıkça yaptığı çağrıları unutmak olurdu.[634] Şüphesiz, Michelet'nin gözüpek bir biçimde giriştiği gibi bir bilimsel keşiften bahsedilmiyor mu Marcus Aurelius'ta? Lakin temel esin kaynağı zaten oradadır, ruhun bütüne doğru atılımı, her şeyi kozmik ve evrensel bir perspektifte görme istenci. O halde, Michelet bu çifte çağrıyı Marcus Aurelius'tan almıştır: Tinin evrenselciliğine ve aşkın evrenselciliğine çifte çağrı.

İman ediminin esin kaynağını da Marcus Aurelius'ta bulmuştur. Michelet, ve insani düzen ve kozmik düzen arasında bulunan derin uyumda o da kahramandır. Bu iman ediminin tüm anlamını iyice anlamak gerekir. Adaletin insansı gerekliliği, nihayetinde kozmosun düzenine katılımda temellenir. Ölümden bir yıl önce, 1873'te, Michelet şöyle yazacaktır:

> Bu yöndeki (adalet yönündeki) ilhamlarım yalnızca kalpten gelmez. Bunlar dünyanın ciddi bir gözden geçirilmesiyle kabul edilmişlerdir. Bu dünya, bütününde, benzer yasalarında, yöntemlerinde, usullerinde hayran olunası bir özdeşlik sunar. Bunu yadsıyan sözde bilim insanları, biri düzene ve mükemmel dengeye boyun eğmiş, diğeri tamamıyla uyumsuz, düzensiz, hakiki bir kaos olan iki farklı dünya yarattıklarını kavramazlar. Ben sadece bir dünya tanıyorum ve, her yanda denge, fiziksel şeylerde doğruluk gören biri olarak, ahlaki şeylerde de aynı şekilde denge ve doğruluk olduğundan şüphe etmiyorum.[635]

P. Viallaneix, Michelet'nin bu mesajını mükemmel bir biçimde özetler: "İnsanlığın koruyucu atılımı, tıpkı Yaratılış'la[636] uyumlaştırılmış gibidir." Michelet; adalet özlemi ve dünya düzeni arasındaki, insani uyum ve evrensel uyum arasındaki bu derin bir uzlaşma fikrini tam anlamıyla Marcus Aurelius'a[637] borçludur.

GERİ-DÖNÜŞ

Geri-dönüş[638]

Etimolojik anlamına göre, geri-dönüş (Latince, *conversio*) “tersine dönme”, “yön değiştirme” anlamına gelmektedir. Demek ki kelime her türlü tersine dönmeyi ya da yer değiştirmeyi belirtmeye yarar. Mantıkta kelimenin; bir önermenin terimlerini tersine çevirdiğimiz işlemi belirtmek için kullanılması da aynen böyledir. Psikanalizde, bu kelime “ruhsal bir çatışmanın yer değiştirmesi ve somatik, motor ya da duyusal semptomlarda bu çatışmanın çözümü teşebbüsünü” (Laplanche ve Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*) belirtmek için kullanıldı. Bu makale, geri-dönüşü dinsel ve felsefi anlamında inceleyecektir; öyleyse bahsi geçecek olan, bir fikrin basit değişikliğinden kişiliğin tamamen dönüşümüne kadar uzanabilecek bir akli düzen değişimidir. Latince *conversio* kelimesi aslında farklı anlamlı iki Yunanca kelimeye denk gelmektedir, bir yandan *epistrophe*, “yön değişimi” anlamına gelir ve bir dönüş (aslına geri dönüş, kendine dönüş) fikrini içerir; diğer yandan, *metanoia*, “düşüncenin değişimi”, “değişiklik, düzeltme yapmak” anlamına gelir ve bir dönüşüme uğrama ve yeniden doğuş fikrini içerir. O halde, geri-dönüş nosyonunda “aslına geri dönüş” fikri ve “yeniden doğuş” fikri arasında içsel bir zıtlık bulunmaktadır. Bu bağlılık-kopuş kutupsallığı, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından beri Batı bilincini adamakıllı belirlemiştir.

Alışılagelmiş biçimde edindiğimiz geri-dönüş fenomeninin tasviri oldukça tekdüze olsa bile, bu fenomen, hiçbir şekilde görmezden gelinemeyecek belli bir tarihsel evrime maruz kalmıştır ve pek çok farklı biçimlerde meydana çıkabilir. Demek ki bu fenomeni farklı perspektifler altında incelemek gerekecektir: psikofizyolojik, sosyolojik, tarihsel, teolojik, felsefi. Tüm bu düzeylerde, geri-dönüş fenomeni, insan gerçekliğinin ortadan kaldırılamaz anlam belirsizliğini yansıtır. Bir yandan, geçmişini ve geleceğini yeniden yorumlayarak kendini tamamen dönüştürmeye muktedir insanın özgürlüğüne tanık olur; öte yandan ise, insan gerçekliğinin bu dönüşümünün “ben”in dışındaki kuvvetlerin istilasından sonuçlandığını, ilahi lütfun ya da psikososyal bir zorlamanın söz konusu olduğunu açığa çıkarır. Geri-dönüş fikrinin, Batı bilincini meydana getiren nosyonlardan birini temsil ettiği söylenebilir: işin aslı, tüm Batı tarihini; “geri-dönüş” tekniklerini –yani, ister insan gerçekliğini asıl kökenine geri götürerek (geri-dönüş– geri dönüş [*retour*]) olsun, ister kökenden değişime uğratarak

(geri-dönüş –dönüşüme uğrama [*mutation*]) olsun, insan gerçekliğini dönüştürmeye yönelik teknikleri– mükemmelleştirmek amacıyla durmaksızın yenilenen bir çaba olarak hayal edebiliriz.

I. Geri-Dönüşün Tarihsel Biçimleri

Hıristiyanlık öncesi antikçağ

Antikçağda geri-dönüş fenomeni, dinsel düzenlerde, siyasi ve felsefi düzenlerde olduğundan daha az görünür. Tüm antik dinler (Budizm hariç), denge dinleridir, Van der Leeuw'un ifadesini tekrar ele almak gerekirse: Dinde ayinler, Tanrı ve insan arasındaki bir çeşit yükümlülük değişimi sağlar. Bu ayinlere tekabül edebilecek, bir manada psikolojik karşıtı olabilecek içsel deneyim, demek ki olmazsa olmaz bir rol oynamaktadır. O halde bu dinler, yandaşlarının içsel yaşamının bütününü ileri sürmez ve bunlar, kendileri yanında, diğer kültlerin ve diğer ayinlerin çokluğunu kabul ettikleri ölçüde, fazlasıyla hoşgörülüdürler. Bazen bazı yayılma ya da propaganda fenomenleri meydana gelir, tıpkı antikçağ sonundaki, Dionysosçu kültler ve sır kültleri propagandaları gibi. Bu dinsel akımlar, tanrının ermiş kişiyi ele geçirdiği ekstatik fenomenlere mahal verirler. Gene de, bu uç durumlarda bile, tamamen ve hepsinden ayrı "geri-dönüş" yoktur. Belki yalnızca Budacı aydınlanma, bireyin tümünün bu derin altüst oluş karakterini düşleyebilirdi. Hintli kral Açoka'nın (MÖ 268) karalamalarının bu denli ilgi çekmesinin nedeni budur. Burada kralın, kendisinin Budizm'e dönmesine, hatta aydınlanmasının akabinde tüm öznelerince gerçekleşen ahlaksal dönüşüme benzetmede bulunduğunu görüyoruz.

Antik Yunan insanları özellikle siyasi alanda geri-dönüş deneyimini tecrübe etmişlerdir. Demokraside adli ve siyasi tartışma pratiği, insanlara dilin ustaca kullanılması ve ikna etme yollarının kullanımı aracılığıyla karşıtlarının "ruhlarını değiştirme" olanağını ifşa etmiştir. Retorik, ikna etme sanatı teknikleri yavaş yavaş yapılanır ve derlenir. Fikirlerin siyasi kuvvetini, modern bir ifade kullanmak gerekirse, "ideoloji" değerini keşfederiz. Peloponnes Savaşı bu siyasi dönme çabacılığının bir örneğidir.

Gene daha radikal, ama daha az yayılmış olan felsefi geri-dönüştür. Yine de köken itibariyle siyasi geri-dönüşe sıkı sıkıya bağlıdır. Platoncu felsefe,

aslında, köküne kadar bir siyasi geri-dönüş teorisidir: siteyi değiştirmek için insanları dönüştürmek gerekir, lakin bunu yapmaya gerçekten muktedir olan bir tek filozoftur, çünkü kendisi "dönmüştür". Burada ilk defa, geri-dönüş (*Devlet*, 518c) üzerine bir reaksiyonun ortaya çıktığını görüyoruz. Filozofun kendisi dönmüştür: çünkü, "iyi" fikrinden sudur eden ışığa doğru döndürmek amacıyla, bakışını duyumsanır dünyanın gölgelerinden çevirmeyi bilmiştir. Her ruh, "iyi"nin bu ışığını görme olanağına sahiptir. Ama bakışı yanlış yönlendirilmiştir, ve eğitimin görevi bakışı, doğru yöne çevirmeye dayanacaktır. Böylelikle, bunu, ruhun tümünün bir dönüşümü takip edecektir. Eğer filozoflar siteyi yönetirlerse. sitenin tamamı böylelikle "iyi" fikrine doğru "döndürülmüş" olacaktır.

Platon'dan sonra stoacı, Epikurosçu, yeni-Platoncu ekollerde, sitenin döndürülmesinin, bireylerin döndürülmesine oranla daha, az bahsi geçecektir. Felsefe, özü bakımından bir geri-dönüş eylemi haline gelir. Bu geri-dönüş, dinleyicinin ruhunda bir filozofun sözüyle uyandırılmış bir olaydır. Alışıldık yasam tarzından tamamıyla bir kopuşa denk gelmektedir: Bir kıyafet, ve sıklıkla da beslenme alışkanlığı değişikliği, bazen siyasi meselelerden feragat, ama özellikle de ahlaksal yaşamın tümüyle dönüşümü, pek çok ruhani alıştırmanın düzenli pratiği. Böylelikle, filozof ruhun dinginliğine, içsel özgürlüğe, tek bir kelimeyle sonsuz mutluluğa ulaşır. Bu perspektifte. felsefi eğitim retorik ya da mantık gereçlerinin, ruhların geri- dönüşünün hizmetine sunulduğu bir vaiz şeklini almaya uğraşır. O halde, antik felsefe. hiç de soyut bir sistem inşası değildir; daha çok geri-dönüşe bir çağrı gibi görünür. Bu çağrı aracılığıyla insan, topluluğunun yaşadığı sapkınlıktan zorlu bir kurtulmada ve tüm varlığın (ki bu çoktan *metanoia*'dır) derin bir altüst oluşunda, kendi esas tabiatına (*epistrophe}* yeniden kavuşacaktır.

Yahudilik ve **Hıristiyanlık**

Geri-dönüsün içsel deneyimi, en yüksek yoğunluğuna, Hegel'in ifadesini kullanmak gerekirse, "bahtsız bilinç" dinlerinde. Yani Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde, insan ve doğa arasında bir kopukluğun bulunduğu, insani ve ilahi arasındaki değişimlerin dengesinin bozulduğu dinlerde ulaşır. Dinsel geri-dönüş, bu dinlerde, felsefi geri-dönüşü andıran,

radikal ve bütünsel bir açının hayalini kurmaktadır. Lakin bu peri-dönüş. Tanrı'nın kurtarıcı iradesine ve sözüne mutlak ve kesin bir iman biçimini alır. *Eski Ahit*'te, Tanrı sık sık, peygamberlerin ağzından, halkını onun yoluna "katılmaya", yani ona doğru dönmeye, başka bir zamanda Sinai'de sonuçlanmış ittifaka geri gelmeye davet eder. Demek ki döndürme. burada hâlâ, bir yandan, asıl olana, eksiksiz ve ideal bir-hale geri-dönüştür (epistrophe), diğer yandan ise, bir sapkınlık ve günah halinden kurtulma, tövbe ve pişmanlık, Tanrı'nın kelamına iman eden varlığın tümüyle altüst olmasıdır (*metanoia*).

Hıristiyan geri-dönüş de *epistrophe* ve *metanoia,* geri dönüş ve yeniden doğuştur. Lakin, en azından kökeninde, eskatolojik bir perspektifte konumlanır: Yaklaşan Tanrı yargısı gününden önce pişmanlık duymalı. Burada içsel olay zaten ayrıştırılmayacak bir biçimde dışsal olaya bağlıdır: vaftiz ayini İsa'da yeniden doğuşa tekabül eder ve geri-dönüş bu yeni doğuşun içsel deneyimidir. Hıristiyan geri-dönüş, İsa tarafından duyurulmuş Tanrı'nın hükümdarlığına, yani peygamberliklerin tamamlanmasının mucizeleriyle ortaya çıkan ilahi gücün baskınına iman ile uyandırılır. Bu ilahi işaretler, geri-dönüşün ilk etkenleri olacaktır. Fakat yakında Hıristiyan vaizi, Greko-Romen dünyaya hitap ederek, felsefi vaizin pek çok temasını yeniden ele alacaktır, ve her iki tip geri-dönüş de, tıpkı İskenderiyeli Clemens'in metninde de açıkça görüldüğü gibi, birbirlerine eklenmeye kalkışacaklardır. İncil'e değin kelamı yorumlayarak: "Ruhunu kaybeden [onu] bulacaktır." Clemens ise şöyle yazar: "Ruhunu bulmak, kendi kendini tanımaktır. İlahi şeylere bu geri-dönüş, –stoacılar bunun, ansızın bir değişime uğrama ile meydana geldiğini söyler– ruh, bilgelik şekline bürünür; Platon'a gelince, o, bunun, ruhun en iyi olana doğru yönelmesi ile meydana geldiğini ve ruhun geri-dönüşünün onu karanlıktan çevirdiğini söyler" (*Stromates,* IV, IV, 27, 3).

Misyonlar, din savaşları, uyanışlar

İnananlarının tümüyle ve mutlak bir geri-dönüşünü gerektiren (dini ya da siyasi) her öğreti, evrensel ve öyleyse de misyoner olmayı amaçlar; bir vaiz, bir [dini savunan] kitap kullanır, ve adaletinden ve hakikatinden destek alarak, şiddet yoluyla kendini dayatma arzusuna kapılarak kol gezmeye

bırakabilir kendini. Geri-dönüş ve misyon arasındaki bağ, Budizm'de zaten hissedilir şekildedir. Lakin özellikle oldukça net bir şekilde Hıristiyanlığın kendisinde ve Hıristiyan çağdan sonra doğan diğer dinlerde ortaya çıkar. Hıristiyanlığın ve İslam'ın yayılım hareketleri fazlasıyla tanıdıktır. Ama Manikeist misyonların olağanüstü gelişimini unutmamak gerekir: 4. yüzyıldan 8. yüzyıla, İran'dan başlayarak bir yandan Afrika ve İspanya'ya, öte yandan Çin'e kadar yayılacaktır.

Geri-dönüş yöntemlerinin misyonlar tarihindeki evrimi pek de hoş karşılanmamaktadır. Hıristiyan misyonlar, örneğin, ülkelere ve dönemlere göre oldukça farklı görünümlere bürünmüştür. Misyoner sorunları Büyük Gregoire döneminde, büyük keşifler döneminde, sömürgecilik çağında, bağımsızlaşma çağında çok değişik biçimlerde gündeme gelmiştir.

Geri-dönüş fenomeni, aynı şekilde ıslah hareketlerinde ve dinsel "uyanışlar"da da ortaya çıkmaktadır. Islah hareketleri; geleneksel "kilise"nin günahlarını, hatalarını ve sapmalarını atarak, ilkel ve hakiki Hıristiyanlığı yeniden bulmak ve yeniden keşfetmek isteyen bir reformcunun geri-dönüşünden [yön değiştirmesinden] doğar: Öyleyse hem "asla geri dönüş" hem de "yeni doğuş" söz konusudur. Reformcunun yön değiştirmesi başka yön değiştirmeleri de beraberinde getirir; bu yön değiştirmeler ıslah edilmiş bir "kilise"ye, yani yapısı, ayinleri, pratikleri arındırılmış bir dinsel topluma bağlılık şeklini alır. Dinsel "uyanışlar"da (yöntemcilik, piyetizm[{639}]) da, başlangıç noktasında, hakiki olana ve esas olana geri dönmek isteyen dinsel bir kişiliğin yön değiştirmesi araya girer; lakin yön değiştirmeler yeni bir "kilise"ye bağlılıktan çok, Tanrı'nın kalpte hissedilebilir ve Ruh'un görünür hale geldiği bir topluluğa giriştir. Bu topluluğa ilişkin dinsel deneyim toplu coşku ve ekstaz fenomenlerine yol açabilir; daima dinsel duyarlılığın bir taşkınlığı olarak yorumlanır.

Eğer, siyasi ya da askeri kuvvet, bir dinin veya belirli bir ideolojinin hizmetine girerse, bu kuvvet, döndürmenin baskıcı yöntemlerini kullanır, ki bunlar, propagandadan idama, din savaşına ya da haçlı seferine kadar, az çok yoğun derecelere bürünebilir. Tarih, zoraki döndürme örnekleriyle dolup taşar: Saksonların Charmelagne tarafından döndürülmesinden itibaren, Müslümanların kutsal cihadından geçerek, İspanya Yahudilerinin dönmesine, XIV. Louis'nin askeri zulümlerine; hepsi de modern beyin

yıkama amaçlıdır. Ruhları her şekliyle fethetme ihtiyacı, Batı ruhunun temel karakteristiğidir belki de.

II. Fenomenin Farklı Açıları

Bazı açılardan, ortaya koyduğumuz geri-dönüş fenomeninin kanıtlarını ve belgelerini itinayla kullanmak gerekir. Aslında geri-dönüşün bir “stereotipi” vardır. Geneneksel olarak geri-dönüşü; örneğin uzun yoklamaları, geri-dönüşten önceki yaşamdaki hataları, birden bire uğranılan kesin aydınlanmanın karşısına koyan, belli bir sabit şemaya göre tasvir ederiz.

Augustinus’un *İtiraflar*’ı, pek tabii ki de, bu ebedi türün tarihinde, başlıca bir rol oynadı. Bu stereotip, yalnızca geri-dönüşün hikâyesini yazma şeklimizi değil, aynı zamanda bunu hissetme şeklimizi de etkileme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Psikofizyolojik açılar

Geri-dönüş fenomeni üzerine yapılan ilk psikolojik çalışmalar, 19. yüzyıl sonuna ve 20. yüzyıl başına kadar uzanır. Geri-dönüş, o zamanın teorilerinin perspektifinde, bilinç sahasının, yüceleştirilebilir bilinçten sûdur eden kuvvetlerin baskınıyla kışkırtılmış, tümüyle bir elden geçirme olarak yorumlanmaktaydı (W. James). Bu dönemde pek çok kanıt ve belge bir araya getirilmiştir.

Çağdaş araştırma, fenomenin daha çok fizyolojik açısıyla karşı karşıyadır. Fizyolojik koşullanmanın (koşullanmış reflekslerin kullanımı) ya da beyin cerrahinin (lobotomi), kişiliğin dönüşümleri üzerindeki etkisi araştırılmaktadır. Bazı siyasi rejimler, karşıtlarının “dönüşümü” için çoktan psikofizyolojik yöntemler (beyin yıkaması) kullanmaya başlamıştır.

Psikanalitik bir açıdan ise, “esasa geri dönüş” ve “yeni doğuş” temsili, nihayetinde bir ana rahmine geri giriş arzusu şeklinde yorumlanabilir.

Sosyolojik açılar

Sosyolojik bir perspektifte, dönme, belirli bir sosyal ortamdan kopuşu ve yeni bir topluluğu bağlılığı temsil eder. Fenomenin oldukça önemli bir açısı tam da buradadır. Aslında, sosyal bağlarının değişimi, dönme olayına bir kriz karakteri kazandırabilir ve bunun sonucu olarak da kişiliğin altüst oluşunu kısmen açıklar: Bilinç sahasının baskını, çözümlenemeyecek bir biçimde bir çevre, *Umwelt* baskınına bağlıdır. Modern misyonerler, bir kabilenin üyesi için Hıristiyanlığa dönmenin sunduğu yaşamsal çevreden kopuşun açığa çıkardığı dramı, son noktasına kadar hissetmişlerdir. Bu sorun kendini, neredeyse sürekli bir şekilde misyonlar tarihinde göstermiştir. Genel olarak, bu bir topluluktan bir diğerine geçiş, ahlaksal vesveselerini (ailevi ya da ulusal bir geleneğe ihanet etmişlik ya da [bunu] terk etmişlik hissi), uyum sağlama ve anlama zorluklarını (tedirginlik hissi) da beraberinde getirir. Öte yandan, bu ya da şu nedenden ötürü, geçici ya da kalıcı olarak doğdukları ortamdan koparılmış olan kökensiz bireysellikler, dönmeye diğerlerine göre çok daha eğilimlidirler. Tersine, dönmenin en kuvvetli devingenlerinden birinin, ev sahibi topluluğun, hüküm sürebilecek hayırseverlik ya da büyüleyicilik atmosferiyle uyguladığı çekicilikte bulunduğunun altını çizmek gerekir: ilkel Hıristiyanlığın durumu da bu olmuştur, dinsel “uyanış” akımlarından etkilenen bazı toplulukların durumu hâlâ da böyledir. Bu toplulukların ışımaları, oldukça hızlı gelişebilen bir yayılma fenomenini tetikler.

Dinsel açılar

Geri-dönüş fenomeni özellikle de “kopuş” dinlerini –ki bunlarda Tanrı’nın inisiyatifi, dünyaya baskın yapar ve tarihin akışına kökensel bir yenilik getirir– karakterize eder. Tanrı’nın kelamı insana hitap eder ve genellikle kutsal bir kitapta yazılı olan mutlak bir bağlılık, geçmişten tümüyle bir kopuşu, tüm varlığın adanmasını gerektirir. Bu dinler misyonerdiler, çünkü evrensel olmak isterler ve insanın bütününü öne sürerler. Geri– dönüş burada “tekrarlama”dır, yalnızca yeni bir başlangıç, yeniden doğuş anlamında değil, üstelik döndüğümüz dinin üzerine temellendiği asıl olayın da bir tekrarlanması anlamındadır; bu, ilahi olanın, bireysel tarihte tekerrür eden tarihin akışındaki baskınıdır. Eğer yaratıcı edimin mutlak ilahi bir

inisiyatif olmuş olduğu doğru ise, geri-dönüş burada yeni bir yaratılış anlamı kazanır. Augustinus, *İtiraflar*’ında (XIII), Tanrı tarafından yaratılmış maddenin kendisi aracılığıyla aydınlanmayı ve biçimlenmeyi karşıladığı hareketi tespit eder ve kendisi aracılığıyla ruhunun günahtan ayrıldığı, aydınlandığı ve Tanrı'ya doğru döndüğü hareket ile yolunu Tanrı’ya çevirir.

Geri-dönüş teolojisini, yaratılış teolojisinin en genel perspektifine yerleştirerek Augustinus, geri-dönüşünün teolojik sorununu çözmeye olanak kılacak yolu işaret ediyordu: İnsan özgürlüğünü ve ilahi inisiyatifi nasıl uzlaştırmak gerek? Bir yaratıcı edim teolojisinde, her şey “lütuf’tur, çünkü her şey Tanrı'nın mutlak inisiyatifine ve özgür kararına dayanmaktadır. O halde, geri-dönüş edimi tamamen özgürdür, lakin özgürlüğü, her gerçeklik gibi, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Lütuf gizemi son analizde, ilahi aşkınlığın gizemiyle özdeşleşmektedir.

Felsefi açılar

Antikçağda, felsefe, esasen bir geri-dönüş idi, yani, bilinçaltının yabancılaşmasından şiddetli bir kopuşla, kendine, hakiki özüne dönüş. Batı felsefesi bu temel olgudan itibaren gelişmişti. Bir yandan, bir geri-dönüş fiziği ya da metafiziği oluşturmak için çabaladı; öte yandan, ve özellikle de, daima hakiki bir geri– dönüş karakterine sahip bir ruhani faaliyet olarak kaldı.

Antik felsefe zaten bir geri-dönüş fiziği ve metafiziği öneriyordu. Ruhun kendine geri gelebilmesi kendine geri dönebilmesi, asıl özünü yeniden bulabilmesi nasıl-mümkün olabilir? Stoacı ve yeni-Platoncu öğretiler bu üstü kapalı soruya cevap veriyorlardı. Stoacılar için, duyumsanır gerçekliğin kendisi bu geri-dönüş hareketi ile donatılmıştı. *Logos* tarafından canlandırılmış, yaşayan ve düşünen bütün evren, içten dışa ve dıştan içe giden titreşimsel bir hareketle donatılmıştı. O halde, ruhun felsefi geri-dönüşü, evrenin ve nihayetinde de, evrensel aklın geri-dönüşü ile ilişkilendirilmişti. Yeni–Platoncular için yalnızca hakiki gerçeklik, yani ruhani gerçeklik, bu kendine dönme edimini gerçekleştirmeye muktedirdir. Kendini gerçekleştirmek için tin kendinden çıkar kendine geri gelmek için ise, yaşamda kendinden geçer ve kendini düşüncede bulur. Bu şema, bütün diyalektik felsefelere hakim olacaktır.

Hegel için tarih, tinin serüvenlerle dolu yolculuğudur, ve felsefede kavranan tarih, tinin kendi içine (*Erinnerung*) geri dönüşüdür; bundan, bir açıdan Hıristiyanlık ruhuna sadık kalan Hegel'in İnsan-Tanrı'nın tutkusundan ibaret olan kurtarıcı edimle özdeşleştirdiği "geri-dönüşü"nü anlamak gerekir: "Kavranılan tarih, *içe geri dönüştür* ve mutlak ruhun haçlı tepesidir, öyle ki bu ruh olmaksızın yaşamdan yoksun bir yalnızlıktan ibaret olacak tahtının kesinliği ve hakikati, mevcudiyetidir" (*Tinin Fenomenolojisi'nin* son cümlesi). Marx için, bu yabancılaşma ve geri dönüş, sapkınlık ve geri-dönüş hareketiyle donatılmış olan insan gerçekliğidir: "Komünizm kendi için insana geri dönüştür [...] buraya kadar tamamlanmış evrimin bütün zenginliğinin *içinde* gerçekleşmiş [bir geri dönüştür]."{640}

Geri-dönüş üzerine bir teoriden öte olan felsefe, özsel olarak kendinde daima bir geri-dönüş edimi olarak kalmıştır. Bu edimin tüm felsefe tarihi boyunca büründüğü biçimleri takip edebilir, bunu, örneğin Kartezyen *cogito*'da, Spinoza'nın amor *intelleclualis*'inde ya da gene "süre"nin Bergsoncu öngörüsünde tanıyabiliriz. Tüm bu biçimler dahilinde felsefi, geri-dönüş; gündeliğe, aşina olana, aklın yalan yanlış "doğal" tavrına nazaran bir kurtulma ve bir kopuştur; özgün ve asıl olana, hakiki olana, içselliğe, esas olana bir geri dönüştür; mutlak yeniden başlangıç, geçmişi ve geleceği dönüştüren yeni başlangıç noktasıdır. Bu benzer çizgiler çağdaş felsefede, özellikle de Husserl, Heidegger ve Merleau–Ponty'nin –her birinin kendi biçiminde önerdiği– fenomenolojik indirgemelerinde bulunur. Kendini ortaya koyduğu bazı açılarda bu felsefi geri-dönüş; içsel özgürlüğe, yeni bir dünya algısına, hakiki varoluşa erişimdir.

Geri-dönüş fenomeni, ayrıcalıklı bir biçimde, insan gerçekliğinin ortadan kaldırılamaz karmaşıklığını ve buna uygulayabileceğimiz yorumlama sistemlerinin indirgenemez çokluğunu ifşa eder. Bazıları geri-dönüşte, ilahi aşkınlık işaretini, tek gerçek özgürlüğü oluşturan lütfun tezahürünü göreceklerdir. Diğerleri ise onda, salt haliyle –araştırması, telkin tekniklerinin ve kişiliğin dönüşümü yöntemlerinin mükemmelleşmesine belki de olanak sağlayacak– psikofizyolojik ya da sosyolojik bir fenomen göreceklerdir. Filozofa gelince; onda, insanın hakiki tek dönüşümünün felsefi geri-dönüş olduğunu düşünme eğilimi olacaktır.

Kaynakça

R. ALLIER, *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilises,* Paris, 1925.

A. BİLETTE, *Recits et realites d'une conversion,* Montreal, 1975.

J. BLOCH, *Les Inscriptions d'Asoka,* Paris, 1950.

L. BRUNSCHVICG, *De la vraie et de lafausse conversion,* Paris, 1950.

W. JAMES, "The Varieties of Religious Experience", *Gifford Lectures* içinde, 1902; fr. çev., Paris, 1906.

C. KEYSSER, *Eine Papua–Gemeinde,* Neuendettelsau, 1950.

A.D. NOCK, *Conversion. The Old and t he New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo,* Oxford, 1933.

W. SARGANT, *Physiologie de la conversion religieuse et politique* (*Battle fort he Mind. A Physiology of Conversion and Brain– Washing*), Paris, 1967.

D. SCHLUMBERGER, L. ROBERT, A. DUPONT–SOM– MER ve E. BENVENISTE, *Une bilingue greco-arameenne d'Asoka,* Paris, 1958.

G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son esence et ses manifestations. Phenomenologie de la religion,* Paris, 1948.

J. WARNECK, *Die Lebenskrâfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums,* Berlin, 1908.

OLUMSUZ TEOLOJİ

Apophatizm ve Olumsuz Teoloji

Olumsuz teolojidense, *apophatizm'den* (Yunanca: *apophasis* “olumsuzlama”) ya da *aphairetik* (Yunanca: *aphairesis* “soyutlama”) yönteminden bahsetmek daha tercih edilebilir olacaktır belki de. Zira kavranabilir her yüklemi reddeden önermeler ekleyerek Tanrı’yı kavramayı öneren bir düşünce yöntemine, geleneksel olarak, “olumsuz teoloji” adı veriliyor ise, bunun mantıksal sonucu olarak şu noktaya varmak gerekir: Olumsuz teoloji, ilahiliğin kendisini nesnesinden yadsımıştır, çünkü aksi takdirde halihazırda kavranabilir bir belirleme söz konusu olacaktır. “Teoloji” (yani “Tanrı üzerine söylem”) kelimesi kendini artık doğrulamayacaktır. Aksine, *apophatizm* terimi, olumsuz önermeler aracılığıyla bir aşkınlık ile yüz yüze kalan zihnin işleyişinin genel anlamını belirtme önceliğine sahiptir. Bu *apophatik* işleyiş, ki bunun teorisi çoktan Platon’da filizlenmiştir, Platon teolojisinde, sonra da, Platonculuğun mirasçısı olduğu ölçüde, Hıristiyan teolojisinde sistemleştirilmiştir. Lakin bunun, başka düşünce akımlarında da barındırdığını keşfederiz, hatta Wittgenstein’ın mantıksal pozitivizminde ya da Jaspers felsefesinde bile. *Apophatizm'in* yayılması, dil ile dilde açıklananı açıklamak istediği takdirde aşılamayacak sınırlara çarpan insan diline özgü koşul ile açıklanır: *Apophatizm* bir işarettir, şifredir, varoluşun dile gelmez gizemidir.

I. Soyutlama Yöntemi ve Zihinsel Sezgi

Daha da açık olmak gerekirse, *apophatik* yöntemden çok *aphairetik* yöntemden –en azından MÖ 5. yüzyıla kadar yayıldığı dönem dahilinde– bahsetmek daha yerinde olacaktır. Gerçekten de, tüm bu zaman boyunca, negatif teoloji; *apophasis* teriminden çok, zihinsel bir soyutlama işlemini gösteren *aphairesis* terimiyle gösteriliyordu. Tam da bu sebepten, antikçağda olumsuz teolojinin kesin epistemolojik durumunu açıkça tanımlamak zordur.[{641}] Aslında, eski Akademi geleneğinde ve Aristoteles'te *aphairesis* kavramı oldukça karmaşıktır ve modernler, Aristotelesçi soyutlamanın hakiki tabiatı üzerine fazlasıyla tartışmışlardır.[{642}] Her halükarda, Akademi'de olduğu kadar Aristoteles'te de *noesis*, bir formun ya da bir özün sezgisine dayanmaktadır, ve formun bu sezisi, esas olmayandan bir çıkarmayı içerir: Bu ayırmayı gerçekleştirebilmek düşünceye hastır. Bu ayırma ve çıkarma yöntemi, tam anlamıyla soyutlamadır; bu filozofarca, istisnai olarak, matematiksel varlıkları tanımlamak için kullanılır: derinliğin çıkarılmasıyla yüzey tanımlanır, yüzeyin çıkarılmasıyla çizgi tanımlanır, uzanım çıkarılmasıyla nokta tanımlanır.[{643}] Zihnin bu işlemi böylece, bir yandan olduğu haliyle matematiksel niceliği tanımlamaya, öte yandan uzaysal üçboyutluluktan ilksel birliğin cisimsizliğine doğru giden matematiksel gerçeklikler arasında bir hiyerarşi kurmaya imkân tanır. Zira bu çıkarma işlemi, mantıksal bir perspektifte, bir olumsuzlama işlemi olarak anlaşılabilir. Bir yüklemin bir özneye atfedilmesi bir ekleme[{644}] ve bu yüklemin olumsuzlaması ise bu eklemenin çıkarılması olarak düşünülebilir. İşte bu sebepten ötürü, soyutlama yöntemi, olumsuz bir yöntem olarak düşünülebilmiştir.

Bu soyutlama, hakiki bir bilgi usulüdür. Basit bir unsura eklenmiş olan "fazla"yı yadsırız ve çıkarırız. O halde, bu analizde karmaşık olandan basite, görünür gerçeklikten –fiziksel bedenden– gerçekliğini temellendiren görünmez ve salt halde düşünülen gerçekliklere çıkarız. Gerçekliklerin varagelişi [ge*nesis*] ve hiyerarşisi bunların karmaşıklık ya da basitlik

derecelerine göre yapılanır. Karmaşık olan; tıpkı uzaysal boyutlar gibi asıl basitliği maddeleştiren unsurların eklenmesi yoluyla basit olandan türer. Bu yüzdendir ki, cisimsize ve akıl edilebilire doğru yükselme, bu maddeselleştiren eklemeleri çıkararak gerçekleşir. Demek ki bu yükselmenin bir olumsuz açısı (bu eklemelerin çıkarılması) ve bir olumlu açısı (basit gerçeklerin sezgisi) vardır. Bu yöntem, hiyerarşik bir ilerlemede, alt seviyedeki bir ontolojik plandan üst seviyedeki bir ontolojik plana yükselmeye olanak tanır.

Eski dönemlerden beri, pagan (Albinus,[645] Celse,[646] Maximus Tyrius,[647] Apuleisus[648] ve Hıristiyan (İskenderiyeli Clemens[649] yazarlarda bu *aphairetik* yöntemi benimseyen teorik yöntemlerin sistematize edilmiş bir teorisine rastlarız. Örneğin Albinus, insan tininin Tanrı'ya, yani ancak zekâyla[650] sezilebilecek ve tamamıyla bedensiz olan gerçekliğe yükselebileceği dört yol ayırmaktadır.[651] Bu dört yol: (Tanrı'ya olumlu yüklemler atfeden) doğrulayıcı yöntem, (Tanrı'yı örneğin güneş ile karşılaştıran) analoji yöntemi, (görünür bir nitelikten bunun ideasına yükselen) aşkınlık yöntemi, nihayetinde de (Tanrı hakkında, onun ne olmadığını söyleyen) olumsuz yöntemdir. İlahi olana ulaşımın dört yolu olması olgusu bize, bu yöntemin burada, mutlak bir Bilinmez'in tanınması olarak ele alınmaması gerektiğini açıkça gösterir. Tam tersine, soyutlama yönteminden bahsederken anlatmaya çalıştığımız gibi, (soyutlama) duyumsanır bilgiden zihinsel bilgiye imkân tanıyan kesin bir tanımlama ve sezgi yöntemidir. Albinus ve İskenderiyeli Clemens'in her ikisi de, zaten *aphairetik* yöntemin Platoncu geleneğine açıkça bağlıdırlar. "Tanrı'ya; derinliğin soyutlamasını yaparak yüzeye ulaştığımız, genişliğin soyutlamasını yaparak çizgiye ulaştığımız, uzanım soyutlamasını yaparak noktaya ulaştığımız şekilde," der ve ekler Clemens, "ve uzaysal konumunu çıkararak monada ulaştığımız şekilde ulaşırız."

Platon'dan kalma ve I. ve II. yüzyıllarda tasnif edilmiş bu yöntemde, demek ki duyumsanır ve bedensel olanın karşısında gerçekleşen bir işlem ile karşı karşıyayız. Lakin bu soyutlama, "soyutlamalara" yol açmaz. Olumsuzlamalar aslında doğrulamalardır, çünkü bunlar olumsuzlamaların olumsuzlamaları ya da bir çıkarmanın kaldırılmasıdır. Öyleyse soyutlamalar, hakiki somutun cisimsiz ve akıl edilebilir olması kaydıyla, somut bir doluluğun zihinsel sezgisine yönlendirebilir. Platoncu

perspektifte, basitlik, cisimsizlik, akıl edilebilir olan; kendisine başka hiçbir şey ekleyemeyeceğimiz bir varlık doluluğuyla donatılmıştır. Bu doluluğu belirleyen, maddeselleştiren, faklılaştıran bütün eklemeler aslında alçaltmalar, eksiltmeler ve olumsuzlamalardır. Kendi bireyselliğini inkar eden insanın eksilmediğini, hatta tam tersine, evrensel gerçekliğin, yani akıl edilebilir olanın boyutlarına yayıldığını doğrularken Plotinos'un[652] anlatmaya uğraştığı da budur. Spinoza'nın[653] meşhur formülünde yeniden bulacağımız tema da böyledir: *"Determinatio negatio est."* Her tikel form, her belirleniş bir olumsuzlamadır, Platoncu kökenlerinden bu yana, varlığın sonsuz bir gücü fikrinin tohumlarını taşımaktadır.

Öyleyse bu *aphairetik* yöntemin akıl dışı hiçbir yanı yoktur. Felsefi, ve matematiksel yöntem, yalnızca düşünceyi, duyumsanır bilgiden basit ilkelerin, noktanın, monadın, varlığın, zekânın[654] zihinsel[655] bilgisine ilerletmeyi amaçlar. Bu *aphairetik* yöntem ulaştığı nesneyi düşünmeye olanak sağlar. Hatta bu yöntem, her şeyden önce, düşünce alıştırmasıdır, çünkü düşünce, şeylerin özünü ve formunu ayırmaya dayanmaktadır.

II. Düşünme İmkânsızlığından Konuşma İmkânsızlığına

Şimdi hakkında konuştuğumuz ve her şeyden önce, akıl edilebilir gerçekliklerin sezgisine ulaşmaya yönelik bir zihinsel yöntem olan *aphairetik* yönteme, Plotinos'tan itibaren, kendisi de *aphairetik* olan, fakat bir manada zihinler ötesi karakterdeki bir başka yöntem eklenir; hatta bu yöntem, sonraki yeni– Platoncularda ve Damascius'ta git gide daha radikal bir hal alacaktır.

Plotinos için, aslında, ilk Varlık'ın, ilk Düşünce'nin temelleri kendilerinde değildir, ama bunlar kendilerini aşan bir ilkede temellenirler. Bu haliyle Plotinoscu düşüncenin bu devinimi; bir "iyi"[656] ideasının, ideaların akıl edilebilirliğinin temeli gibi olduğunu, ousia'nın, varlığın ötesinde "iyi" ideası olduğunu kabul eden Platon düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Lakin

Platon’dan farklı olarak Plotinos, bu aşkın ilkeyi bilme imkanımız üzerine kesin bir biçimde kendini sorgular. Çünkü bu ilke, varlığı ve düşünceyi aşar, ne “varlık”tır ne de “düşünce”. Burada *aphairetik* yönteme rastlıyoruz: Plotinos bize der ki “eğer (İlke’ye) herhangi bir şey eklemiş olsaydık, onu bu eklemeyle azaltıyor olurduk, zira onun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur”.[657]

Gene burada her belirleniş ve her yüklem, aşkın olumluluğa nazaran bir çıkarma ve bir olumsuzlamadır. O halde soyutlama işlemi, aslında bu olumluluğun doğrulanmasıdır. Yalnız, durum şu an farklıdır. Örneğin Albinus’un Tanrı’sına götüren *aphairetik* yöntem, kendisi Düşünce olan bir Tanrı’yı *düşünmeyi* mümkün kılıyordu. Nesnesinin bir sezgisini mümkün kılıyordu. Şu an ise, düşünceyi aşan bir ilkenin bahsi geçmektedir. O halde, *aphairetik* yöntem, nesnesini *düşünmeye* bundan böyle imkan tanımaz, hatta *söylemeye* bile imkan tanımaz, yalnızca bundan bahsetmeye imkan tanır.[658] İyi'den ya da Bir’den ya da aşkın ilkeden bahsedebiliriz, çünkü böyle bir ilkenin, kendisi de rasyonel olan zorunluluğunu, rasyonel bir söylem aracılığıyla ortaya koymak ve bunun ne olmadığını söylemek mümkündür. Lakin bu ilkeyi *düşünemeyiz,* bunun sezgisine sahip olamayız; çünkü açıkçası bu ilke, düşünce düzeyinde değildir. Böylelikle, *aphairetik* yöntem, bir sezgiye götüren bir bilgi yöntemi olmaklığı ölçüsünde, anlamının bir kısmını yitirir. Bu perspektifte, üstüne üstlük, zihinsel olmayan bir sezinin, diyelim ki ilkenin mistik bir deneyiminin imkanını ortaya koyabiliriz; bu noktaya geri döneceğiz.

Proclus'tan Damascius’a yeni-Platonculuğun sonraki evrimi, bu dönüşümün tüm anlamını açıkça göstemıektedir. Proclus’ta, oldukça karakteristik bir biçimde, *apophasis* kavramı, *aphairesis* kavramına baskın çıkmaktadır.[659] Fakat, özellikle Damascius’ta, olumsuz yöntem daha radikal bir hal alır. Damascius, düşünceyi aşan mutlak bir ilkenin, bütünün, yani kavranabilir olanın bütünlüğünün bir ilkesinin insan düşüncesince doğrulanmasının sunduğu paradoksu hayran kalınacak bir biçimde açıklamayı bilmiştir.[660] Bu ilke aslında, bütünün dışında olamaz, zira bütün ile hiçbir bağı olmadığından artık ilke olamayacaktır; ve bütün ile ve bütünün içinde de olamaz, zira sonucuyla karışmış olduğundan artık ilke olamayacaktır.[661] Bu yüzden bütünü aşan bir ilke koymak gerekir, ama ilkenin kendisine

(zatına) dair bir şey diyemeyiz. Plotinos, ilkeyi düşünemeyeceğimizi, yalnızca ondan bahsedebileceğimizi söylerdi. Damascius ise tersine, ilkeden bahsedemeyeceğimizi, yalnızca bundan bahsedemeyeceğimizi söyleyebileceğimizi beyan ederdi: “Kendisi (zatı) hakkında konuşma imkânsızlığımızı (*aphasia*) ve cehaletimizi kanıtlıyoruz.”{662} Damascius, mükemmel bir aydınlıkla, bilinmezin çıkmazlarını [*aporia*] analiz eder: aynı şekilde, ilkenin bilinmez olduğunu ya da bilinir olduğunu söylemek de imkânsızdır. İlkeden bahsetmeyiz, ancak içine bulunduğumuz öznel durumu betimleriz: “Kendisi (zatı) hakkındaki cehaletimizin sonu yoktur ve onu ne bilinir ne de bilinmez olarak bilmeyiz.”{663}

III. *Apophatizm* ve Hıristiyanlık

IV. yüzyıldan itibaren, özellikle Nyssa’lı Gregorios ile, olumsuz teoloji, Hıristiyan teolojinin yönetici bir parçası halini alır. V. yüzyıl sonuna doğru, anonim bir yazarın Denys l’Areopagite himayesi altında sunmak istediği bir grup yazı, özellikle The*ologica Mystica* adlı eserde, her şeyin ilkesine erişimin *apophatik* yolunu ayrıntılarıyla açıklar. Prestijli bu takma ad altında kaleme alınan bu yazılar, Latin ortaçağda başlıca bir rol oynar; ve bunlar sayesinde Aquinas’lı Thomas gibi skolastik teologlar, kendi sıraları gelince, bazı düzeltmeler ile, olumsuz teolojiyi uygularlar. Gelenek, özellikle Nicolas de Cues, Jean de la Croix, Angelus Silesius gibi mistikler ya da ruhanilerle devam etmiştir.

Bazı teologlar,{664} Hıristiyan olumsuz teolojisinin esasen Platoncu olumsuz teolojiden farklı olduğunu düşünürler. Onlara göre, yalnızca Hıristiyan “yaratılış” kavramı hakiki bir olumsuz teolojiyi temellendirebilir. Eğer Tanrı, insanı kendi iradesinden gayrı ve özgür bir eylemle yaratmışsa, yaratıcı ve yarattığı arasında aşılamaz bir uçurum bulunmaktadır. Tanrı, kendi tabiatı dolayısıyla, mutlak anlamda bilinemezdir ve ancak iradesinden gayrı ve özgür bir eylem ile insanın (O’nu) tanımasına izin verdi: bu, ilahi kelamın tecessümünde tamamlanmış bir vahiydir.

Aslında, bin yılı aşkın sürede gerçekleşen bu uzun oluşumdan sonra, yaratıcı ve yaratılmış arasındaki uçurum, hem Tanrı'nın mutlak aşkınlığını savunan *apophatik* bir teolojinin, hem de Tanrı'nın İsa peygamber aracılığıyla bilinebileceğini ortaya koyan "tecessüm" teolojisinin anımsatıldığı bu tarz bir teolojiyle kavramak mümkündür. Lakin tarihsel olarak, bu sistem bilinçli bir şekilde geliştirilmiş gibi gözükmemektedir. Patristik dönem Hıristiyan filozoflarının, özellikle yeni-Platoncuların teknik terimlerini ve kanıtlamalarını kullanarak, *apophatizm*'i Hıristiyan teolojisine dahil ettiklerini doğrulamak gerekir. Hatta, yeni-Platoncu filozof Proclus'un Pseudo– Denys'nin yazıları üzerinde bıraktığı etki tartışılmazdır.[{665}] Öte yandan, Hıristiyan *apophatizm*'inin Platoncu *apophatizm*'den daha radikal olduğunu varsaymak oldukça zordur. V. Lossky[{666}] şöyle yazar: "Platoncu gelenekten bir filozof için, Tanrı'ya ulaşmak için tek yol olarak ekstatik birleşmeden bahsederken bile, ilahi tabiatın kendisi bir nesne, olumlu bir şekilde tanımlanabilir herhangi bir şeydir, *hen*[{667}] ise, tanınamazlığı, çokluğa bağlı müdrikemizin özellikle zayıflığı olgusunda bulunan bir tabiattır." "Olumlu bir şekilde tanımlanabilir" ifadesi, ayrımını yaptığımız ilk *apophatik* yöntem için geçerli olabilirdi, lakin Plotinos'tan Damascius'a sonraki dönem yeni-Platoncuları için kesinlikle geçerli değildir. Eğer üzerinde ısrarla durdukları bir nokta varsa, bu, mutlak olanın bir nesne olamayacağı olgusudur.

IV. *Apophatizm*, Dil ve Mistik

Wittgenstein'ın[{668}] *Tractatus logic*o-p*hilosophicus*'unda Damascius'un sormuş olduklarına benzer sorunlara rastlıyoruz. Lakin zıtlık bu sefer, bütün ve ilke arasında değil, dil ya da dünya ve anlamı arasındadır.

Tümce, bütün gerçekliğini ortaya koyabilir, ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortaklaşa sahip olması gereken şeyi ortaya koyamaz – mantıksal biçimi. Mantıksal biçimi ortaya koyabilmek için kendimizi tümceyle birlikte mantığın dışına çıkarabilmemiz gerekirdi, yani, dünyanın dışına (4. 12).

Dilin bir şeyi dile getirdiği olgusunu dile getirebilmek amacıyla (bizim için her şey olan) dilin dışına çıkamayız: “Dilde kendini dile getireni, biz onunla dile getiremeyiz” (4. 121). O halde burada radikal bir *apophatizm*’e rastlarız: Bir dile gelmez, bir ifade edilemez, ve hatta, eğer yazara göre düşünülür olan temsil edilebilir olanla özdeşleşmekteyse, belli bir noktaya kadar, düşünülemez vardır. Ama yine de, bu manada *apophatik* geleneğe sadık kalan Wittgenstein bu dile gelmez olanın belirdiğini doğrulamaktan kaçınmaz. Tümce, gerçekliğin mantıksal biçimini “gösterir” (4. 121); mantık tümcelerinin yinelemeler olması, dünyanın mantığını gösterir (6. 12). Nihayetinde kendini gösteren, mantıksal söylem düzeninden değil, “mistik” düzendendir: “İfade edilemeyen vardır her halükarda; bu, kendini gösterir; mistik de budur işte” (6.522). “Mistik” Wittegenstein için, herhangi bir ifadeye gelmez bir varoluşsal ve yaşanmış doluluğa tekabül ediyor gibi gözükmektedir: “Mistik, dünyanın nasıl olduğu değildir, ama, olduğudur” (6.44). Gene burada *apophatik* geleneği takip eden mantıkçı, “kendini gösteren” bu dile gelmez konusunda sessizliğe davet ediyor: “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı” (7). O halde dilin bir anlamı yardır, o halde dünyanın bir anlamı vardır, ve bununla birlikte bu anlam; dilin dışında, dünyanın dışında bulunur (6. 14). Dile gelenin anlamı dile gelmez. Dil, ne dilin neyi dil yaptığını, ne de bütünü bütün yapanın ne olduğunu ifade edebilir.

Wittgenstein böylece “dile getirilmez” ve “mistik” olanı sıkı sıkıya yaklaştırır. Hakikaten de, genel olarak *apophatik* yöntemi ve mistik deneyimi sıkı sıkıya birbirlerine bağlama, yoksa birbirleriyle karıştırma eğilimimiz vardır. Birinin diğerine oldukça yakın olduğu doğrudur, çünkü dile sığmaz olanla alakalıdırlar, ama nihayetinde gene de bunları ayırmak gerekir. Örneğin, *aphairetik* yöntemin prensip olarak, kendisine doğru yükseldiği Zeka’nın ya da Akıl edilebilir olanın zihinsel bir sezgisine götürdüğünü gördük. Zira bu zihinsel sezgi Plotinos’ta, hakikaten de belli bir “mistik” karaktere bürünür; Plotinos'a göre, rasyonel söylemden sezgisel temaşaya geçme olgusu, ilahi Zeka’nın aydınlanmasını karşılama ve onunla düşünme olgusu, Platon’un[{669}] *Phaedrus* ya da Şölen’inden ödünç aldığı aşksal deliliğin –ki bu, mistik deneyim adını verdiğimiz benzer bir duruma ihanet eder– tasvirindeki terimlerle betimlediği istisnai bir deneyim olarak göz önünde bulundurulmaktadır. Öte yandan, eğer *aphairetik* yöntem ilahi

Zeka'nın ötesinde olan ve onu temellendiren ilkeyi düşünmemize imkan tanımazsa, bu yöntem, bir şekilde, bir teması, bir görüşü ya da ilkeden bahsetme imkanını temellendiren zihinsel olmayan bir birleşme olanağını ortaya koymaktadır. Bu deneyim, böylelikle, bir anlamda, bahsetmekte olduğumuzda devam edecektir: İlahi Zeka ile birleşme. İlahî Zeka'yla birleşmiş insan ruhu, bunun yaşamından pay alır. Zira ilahi Zeka ikili bir faaliyete sahiptir:[670] Bir yandan, kendi kendini ve kendisinde bulunan ideleri düşünür, Düşünce'nin Düşüncesi'dir; lakin, öte yandan, kendisinden sûdur ettiği ilke ile basit bir temasta, zihinsel olmayan bir birleşme halindedir.[671] İnsan ruhu, yalnızca ilahi Zeka'yla düşünmez, üstelik Zeka'nın İlke'ye doğru ekstaz hareketiyle de çakışabilir. O halde, Plotinosçu mistik deneyimin, kendini düşünen Düşünce'nin zihinsel sezgisi ve ilkesinde kendini kaybeden Düşünce'nin aşksal bir ekstazı arasındaki bir çeşit salınım olduğuna tanık oluyoruz. Ama özellikle de Plotinos'un, mistik ekstaz ve teolojik yöntemler arasında kökten bir ayrım yaptığının altını çizmek gerekir. Bunlar –ki Plotinos bunları, geleneksel Platon sözcük daracığının belirli terimlerinde anımsatır–, onun için öncelikli bir çalışmadan (*mathema*) başka bir şey değildir[672]; bunlar kesinlikle birleşmenin ya da görüşün kendisi değildir. Olumsuz yöntem, akılsal düzene tabidir, birleştirici deneyim ise akıl ötesine. Bu iki işleyiş kökensel olarak ayrı, lakin sıkı sıkıya birleşmiştir: Olumsuz teolojiyi temellendiren mistik deneyimdir, tersi değil. Plotinos'un da söylediği gibi, düşünemediğimiz gerçeklikten bahsetmek için, ona "sahip"[673] olmalıyız. Bu sahiplik, dile getirilmezin bu karanlık sezisi; bir dile getirilmez olduğunu söylemeye ve bundan olumsuz bir biçimde bahsetmeye imkan tanır; fakat aynı zamanda da olumsuz biçimin haricinde kendisinden bahsedilmesini yasaklar bize.

Lakin bu, deneyimi sağlayabilecek olumsuzlamaların birikmesi değildir. Plotinos insan zekasına içkin nesneleri ve ilahi zekaya has ve aşkın yaşamı ayıran uçurumun fazlasıyla farkındaydı. Olumsuzlamalar oyunu bu uçurumu aşamaz, tıpkı akılsalcılık ve varoluş arasındaki uçurumu da aşamadığı gibi: "Dünyanın var olması, işte mistik buradadır." Üstüne üstlük olumsuzlamaların birikmesi ruhta, onu deneyime elverişli kılan bir boşluğu tetikleyebilir. Ve birikme, deneyimden sonra, dile getirilemez olanın her türlü tasvir başarısızlığını ifade etmeye yarayabilir. Hugo von

Hofmannsthal'ın olağanüstü Lett*re de Lord Chandos*'unun[674] anlamı da muhtemelen böyledir. Hofmannsthal, en ufak nesnede bile, varoluşun gizeminin yoğun mevcudiyetini hisseden Lordun, bu her ne olursa olsun, tasvir etme yetisini nasıl da tamamıyla kaybettiğini anlatır. “Bu garip büyü beni terk ederken, hakkında artık ne diyeceğimi bilmem.”[675] *Tractatus*'un sonunda Wittgenstein tarafından tavsiye edilen sessizlik pek tabii ki de budur. Varoluşun sırrı karşısında dil, aşılamaz sınırlarına ulaşır.

ANTİK FELSEFE
DERSİ

Helenistik ve Romen Düşünce Tarihi

College de France'da yapılan açılış dersi
18 Şubat 1983 Cuma

Sayın Başkan,
Sevgili Meslektaşlarım,
Bayanlar ve Baylar,

"Her biriniz benden, bu açılış dersi vesilesiyle iki şey bekliyorsunuz: öncelikle sayelerinde buraya gelebildiğim kişilere teşekkür etmemi, akabinde bana emanet edilmiş görevi tamamlamak amacıyla kullanacağım yöntemin bir sunumunu yapmamı." Kraliyet Koleji'nde felsefe ve retorik kürsüsü sahibi olan Pierre de la Ramee tarafından 24 Ağustos 1551 tarihinde, yani bu enstitünün kuruluşundan yalnızca yirmi yıl sonra, Latince telaffuz edilen açılış dersinin ilk kelimeleri böyledir. Dört asrı aşkın süredir, bu dersin, hatta ana temalarının kullanımının çoktan sabitlenmiş olduğuna tanığız. Ve sıra bana gelince, bugün bu saygın geleneğe sadık kalacağım.

Bir yılı aşkın bir süre önce, sevgili meslektaşlarım, bir Helenistik ve Romen Düşünce Tarihi kürsüsü oluşturmaya karar verdiniz, daha sonrasında ise, bu kürsünün sorumluluğunu üstlenme onurunu bana bahşettiniz. Bana göstermiş olduğunuz bu güven karşısındaki sevincimin ve minnettarlığımın yoğunluğunu, beceriksiz ve yapmacık olmayacak bir şekilde nasıl dile getirmeli?

Kararınızda bu özgürlüğün, beni kabul ettiğiniz bu büyük enstitüyü geleneksel olarak karakterize eden bu ruhun bağımsızlığının izinin ortaya çıkabildiğine inanıyorum. Zira tercihiniz haline gelmek için, fark edilmemi sağlayacak pek az özelliğe sahiptim, ve temsil ettiğim disiplin güncel olarak pek de moda olanlar arasında değildi. Bir manada, temel sahiplerinden biri olan geleneksel olarak Ecole normale superieure'ün eski öğrencilerinin bu zihinsel asaletine ait olmayan, Romalıların da

dediği gibi, bir *homo nouus* idim. Öte yandan, size yaptığım ziyaretler esnasında, güncel olarak Edebiyat Devleti'nde konuşulan lisanların kullanımı ve hâkimiyetinin verdiği bu sakin otoriteye sahip olmadığıma belli bir şekilde dikkatimi çektiniz. Dilim, gene bugün de saptayacağınız üzere, insani bilimlerden bahsetmeye atılıverirken, güncel olarak zorunlu gibi gözüken bu maniyerizmle sınırlanmaz. Yine de, pek çoğunuz, adaylığımı koymam için beni cesaretlendirdiniz, ve benim için büyük bir zenginleştirmeyle dolu olan geleneksel ziyaretler esnasında, karşınızda savunuculuğunu yapmakta olduğum araştırma alanına, özellikle de kesin bilim uzmanları arasında, pek çok ilgi ve sempati duyulmasıyla karşılaşmaktan fazlasıyla etkilendim. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, sanıyorum ki sizi ikna etmek zorunda değildim, zira siz zaten College'de genellikle yapay bir biçimde ayrılmış oryantasyonlara sıkı sıkıya bağlı bulunmakta olan bir eğitim ve bir araştırma edinilmesinin gerekliliğine çoktan ikna olmuştunuz: Latince ve Yunanca, filoloji ve felsefe, Helenizm ve Hıristiyanlık. Böylelikle, çoğunuz günlük bir biçimde teknik ilerlemeleri, akıl yürütme usullerini, neredeyse insanüstü bir karmaşıklıktaki evren temsillerini kullanıyorken, insana kavranmasının bile imkânsız olduğu bir gelecek açan bu 20. yüzyıl sonunda, College de France'ın kuruluşuna esin verecek olan insancılık idealinin daima, hepinizde, şüphesiz daha bilinçli, daha eleştirel, ama daha da geniş, daha yoğun, daha derin bir biçimde tüm değerini ve tüm anlamını koruduğunu keşfetmek beni hayran bırakmıştır.

Yunanca ve Latince, filoloji ve felsefe, Helenizm ve Hıristiyanlık arasındaki yakın bağdan bahsettim. Bu formülün tam anlamıyla, ye section de l'Ecole pratique des hautes etudes'de meslektaşım olan ve bugün kendisine saygılarımı sunduğum R. Stein'ın yönetici sıfatı aracılığıyla, eğer diyebilirsek, dolaysız yoldan yerine geçtiğim Pierre Courcelle'in eğitim tavsiyesine tekabül ettiğine inanmaktayım. Bu akşam, bizden öylesine kaba bir biçimde söküp alınmış olan Pierre Courcelle'in çoğunuzun kalbinde yoğun bir şekilde bulunduğuna inanıyorum. Bana pek çok şey öğretmiş bir hoca, ama ayrıca bana pek çok da özen göstermiş bir arkadaş oldu benim için. Oldukça büyük kitaplardan, sayısız makaleden, yüzü aşkın özetten oluşan bu devasa eseri anımsatmak için ancak şimdi bahsedebiliyorum bu biliminsanından. Bilmem bu çalışkan insanın devasa değerini yeteri kadar

biçebildik mi? Büyük eserinin ilk satırları: *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore,*

araştırmasının yönünün, kendi dönemi için devrimci bir niteliğe sahip olduğunun altını çizer. “Theodose’un ölümünden Justinius’un fethine kadar Batı’daki Helenistik edebiyat üzerine kocaman bir kitabın şaşılacak neyi var,” diye yazıyordu Pierre Courcelle.

Şaşkınlık, önce, bir Latinistin Yunan edebiyatıyla ilgileniyor olmasıydı. Yine de, Pierre Courcelle'in not ettiği gibi, Latin edebiyatının açılmasına imkan kılan, doruğundaki Greko Romen kültürünün en başarılı tipini, Cicero’yu yaratan, hatta II. yüzyılda Yunanca tarafından edebi dil olarak çevrelenmiş Latincenin yerine geçmeye kalkışan Yunan edebiyatıdır. Yine de, Pierre Courcelle inisiyatifi ve örneğine rağmen, tamamen aşılmamış ve Yunanca ve Latince arasında Fransız araştırmasının kurduğu felaket kopukluğa dayanan bir önyargı yüzünden, Pierre Courcelle'in 1943 tarihinde, yani kırk iki yaşında iken söylediğinin maalesef bugün de geçerli olduğunu saptamak ve göstermek gerekir: “İmparatorluk Romen kültürü ya da düşüncesi üzerindeki Yunan etkisini araştıran bir araştırma bütünü tanımıyorum.”

Şaşkınlık, bir Latinistin böylesine önemli bir çalışmayı geç döneme adamasıdır. 5. ve 6. yüzyıllarda, sözümona bir çöküş esnasında, Yunan edebiyatının, Augustinus, Macrobe, Boetius, Martianus Capella ve Cassiodore sayesinde dikkate değer bir yeniden doğuşa tanık olmuş olduğunu göstermesidir. Ki bu yeniden doğuş, Batı ortaçağının Yunan düşüncesiyle temasını muhafaza etmesine –ta ki Arapça çeviriler daha zengin kaynaklarda bunu tekrar karşısına çıkarana kadar– imkan tanımakla yükümlüydü. Şaşkınlık, bir filoloğun, Yunan ve Pagan yeni– Platonculuğun, önemle belirtmek gerek ki sadece Plotinos değil hatta müridi Porphyros’un da, Hıristiyan Latin düşüncesi üzerinde gerçekleştirdiği başlıca etkiyi göstererek felsefe tarihi sorunlarını ortaya çıkardığına da tanık olmaktır. Yeni bir şaşkınlık: Bu filolog, sonuçlarını, kesinkes filolojik bir yöntem aracılığıyla oluşturuyordu. Demek istediğim şu: O yeni-Platoncu ve Hıristiyan öğretiler arasındaki belli belirsiz analojileri ortaya çıkarmaktan, tamamıyla nesnel bir biçimde, etkileri ya da özgünlüklerini değerlendirmekten, tek bir kelimeyle sonuçlarını oluşturmak için retoriğe ve

ilhama güvenmekten hoşnut değildi. Hem de hiç; bu konuda Plotinoscu bir bilimci editör olan Paul Henry –ki kendisi benim için bir bilimsel yöntem modeli idi– örneğini takip eden Pierre Courcelle metinlerini karşılaştırıyordu. Herkesin görmüş olabileceği, lakin kendisinden önce kimsenin görmemiş olduğunu –Ambroise'in şu metninin edebi olarak Plotinos'tan çevrilmiş olduğunu, Boetius'un şu metninin edebi olarak Aristoteles'in yeni-Platoncu bir yorumcusundan çevrilmiş olduğunu keşfetmekteydi. Böyle bir yöntem, tartışılmaz olgular oluşturmaya; felsefe tarihini, bazı tarihçilerin, hatta Pierre Courcelle'in çağdaşlarının arka plana itme niyetinde oldukları bu artistik bulanıklıktan, yaklaşımlarından sıyırmaya imkan tanımıştır.

Eğer, *Les Lettres grecques en Occident*, bir şaşkınlık uyandırıyorsa, ilk baskısı 1950’de çıkan *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, neredeyse bir skandalı tetikleyecektir; özellikle de Pierre Courcelle'in Augustinus'un kendi dine dönüşü hakkında yaptığı anlatıdan yola çıkarak yaptığı yorum yüzünden. Augustinus, bir incir ağacının altında ağlayarak, kararsızlığına karşı acı yakınmalar ve sıkboğaz eden sorgulamalar ile kendini bunaltırken, bir çocuk sesinin şunu tekrarladığını duyduğunu anlatır: “Al ve oku.” Tıpkı bir kura çeker gibi, *Paul’ün Mektupları* kitabının rasgele bir sayfasını açar ve dine dönmesini sağlayan cümleyi okur. Augustinus'un edebi usulleri hakkındaki derin bilgisinden haberdar olan Pierre Courcelle, incir ağacının, “günahların ölümcül gölgeliğini” temsil eden, sırf sembolik bir değeri olabileceğini ve çocuk sesinin de alegorik olarak, Augustinus'un sorgulamalarına verilen ilahi cevap anlamına gelen, sırf edebi bir biçimde kullanılmış olabileceğini yazmaya cüret etmişti. Pierre Courcelle bu yorumu sunarak fırtınayı alevlendireceğinden şüphelenmiyordu. Ki bu, yirmi yıl sürecektir. Uluslararası patristiğin en büyük isimleri tartışmaya girer. Pek tabii ki de ben, bu tartışmayı yeniden alevlendirmek istemem. Lakin Pierre Courcelle'in konumunun yöntemsel açıdan ne kadar da ilginç olduğunun altını çizmek isterim. Bu konum, aslında bir metnin ait olduğu edebi türe göre yorumlanmasını gerektiren oldukça basit bir ilkeden yola çıkıyordu. Pierre Courcelle'in karşıtlarının çoğu, Augustinus'un İtiraflar'ının her şeyden önce otobiyografik bir tanıklık olduğuna inanmaya dayanan modern ve anakronik önyargının kurbanlarıydı. Pierre Courcelle ise, tersine, İtirafar'ın esasen, her sahnesinin

sembolik bir anlama büründüğü, teolojik bir eser olduğunu oldukça iyi anlamıştır. Örneğin, yeniyetmeliği zamanında Augustinus'un kalkıştığı armut hırsızlığının uzunca anlatısı daima şaşırtır bizi. Lakin bu uzunluk, bir bahçeden çalınan bu meyvelerin, Augustinus için, sembolik olarak Cennet bahçesinden çalınan yasak meyve haline gelmesiyle ve bu meyvelerin Augustinus'a günahın tabiatı üzerine teolojik bir düşünme geliştirme olanağı vermesiyle açıklanır. Bu tarz edebiyatta, demek ki sembolik olarak ortaya konulanı veya tarihsel bir olayın anlatısını ayırt etmek oldukça zordur.

Pierre Courcelle'in eserinin büyük bir kısmı "Kendi kendini tanı" gibi önemli temaların ya da Augustinus'un İtiraflar'ı veya Boetius'un *Tesellisi* gibi büyük eserlerin Batı düşünce tarihindeki yazgılarını kovalamaya adanmıştır. Bu perspektifte, örneğin çağlar boyunca İtiraflar ya da *Teselli*'nin illüstrasyonlarıyla alakalandırılan ikonografik araştırmaları, edebi çalışmayla bağdaştırması, yazdığı pek çok büyük eserin daha az özgün olduğunun bir kanıtı değildir. Zihniyetler ve dini hayal gücü tarihini yeniden oluşturmak için gerekli bu başlıca ikonografik araştırmaların hepsi, sanat tarihi ve ikonografik tasvir tekniklerindeki uzmanlığıyla eşinin pek çok eserini zenginleştiren Bayan Jeanne Courcelle ile dayanışma içinde gerçekleştirilmiştir.

Bu fazlasıyla kısa çağrıştırma, umarım, Pierre Courcelle'in araştırmalarının güzergâhının, genel hareketinin sezilmesini sağlayacaktır. Geç antikçağdan yola çıkarak, özellikle "Kendi kendini tanı"ma üzerine kitabında, imparatorluk ve Helenistik dönem felsefesine doğru yükselmeye; ve öte yandan, çağlar boyunca eserlerin, temaların, antik imgelerin Batı tarihindeki geleceklerini takip etmeye itilmiştir. Nihayet, göreceğimiz üzere, şu an sizlere bahsetmek istediğim bu Helenistik ve Romen düşünce tarihini ilişkilendirmek istediğim, Pierre Courcelle eğitiminin ve eserinin derin yönelimi, ruhudur.

Pierre de la Ramee tarafından tanımlanmış plana göre, aslında, kendisinin *ratio muneris officiique nostri* adını verdiği şeyi sunmaya çabalıyorum sizlere: Bana bahşedilmiş eğitim yöntemi ve nesnesi. Kürsümün başlığında, "düşünce" kelimesi oldukça belirsiz gözükebilir; bu kelime gerçekten de, siyasetten sanata, şiirden bilime ve felsefeye ya da dine ve büyüye uzanan,

uçsuz bucaksız ve belirsiz bir alana uygulanmaktadır. Her halükârda, üzerine çalışmayı önerdiğim insanlık tarihinin önemli dönemi boyunca üretilmiş olan göz alıcı ve büyüleyici eserlerin koca dünyasında, tutku verici gezilere davet eder. Belki de şimdi ya da bir başka sefer bu daveti kabul edeceğiz, lakin niyetimiz esas olana inmek, tipik olanı, belirleyici olanı tanımak, Goethe'nin demiş olduğu gibi, *Urphanomene'leri* sezmeye çalışmaktır. Açıkçası *philosophia*; terimden anladığımız manasıyla, Greko-Romen dünyasının belirleyici ve tipik fenomenlerinden biridir. Özellikle de dikkatimizi çekecek olan budur. En çeşitli tezahürlerinde bu *philosophia*'yı takip edebilme hakkını kendimize tanımak ve özellikle de "felsefe" kelimesinin modern insanın zihninde uyandırabileceği önyargıları elemek için gene de "Helenistik ve Romen düşünce"den bahsetmeyi tercih ettik.

"Helenistik ve Romen": İşte, kendileri de kocaman bir dönem açan niteleyiciler. Tarihimiz; İskender'in fantastik seferinin temsil ettiği bu yüksek derecede sembolik olayla ve Helenistik dediğimiz dünyanın ortaya çıkmasıyla, yani İskender'in zaferleri, sonra da takip eden krallıkların gelişmesi sayesinde, bu medeniyetin Mısır'dan Hindistan sınırlarına, barbar dünyaya yayıldığı ve böylelikle oldukça çeşitli uluslar ve medeniyetlerle temasa geçtiği andan itibaren bu yeni biçimin ortaya çıkmasıyla başlar. Böylelikle Helenistik düşünce ve öncesindeki Yunan geleneği arasında, bir çeşit tarihsel mesafe, uzaklaşma oluşur. Tarihimiz akabinde, İ.Ö. 30 yılında Cleopatra'nın ölümüyle tamamlanmış, Helenistik krallıkların yıkımını tetikleyecek olan Roma'nın ilerleyişini görür. Sonrasında ise Roma İmparatorluğu'nun genişlemesi, Hıristiyanlığın yükselmesi ve zaferi, barbar istilaları ve Batı imparatorluğunun sonu olacaktır.

Böylelikle bir milyon yılı kat ettik. Fakat, düşünce tarihi bakış açısına göre, bu uzun dönem, bir bütün olarak işlenmelidir. Gerçekten de Helenistik düşünceyi, bize ifşa eden sonraki, imparatorluk dönemi ve geç antikçağ belgelerine başvurmaksızın tanımak imkânsızdır; ve aynı şekilde Romen düşüncesini, Yunan arka planını hesaba katmaksızın anlamak da imkânsızdır.

Her şeyden önce, neredeyse tüm Helenistik edebiyatın, özellikle de felsefi üretimin kaybolduğunu kabul etmek gerekir. Stoacı filozof Chrysippos, diğerleri arasında yalnızca bir tek örneğini alıntıladığımız, yedi yüz eser

yazmıştı; hepsi kayboldu; sadece bazı fragmanları günümüze kadar ulaştı. Eğer bu devasa yıkım meydana gelmeseydi, hiç kuşkusuz Helenistik felsefe hakkında bambaşka bir fikrimiz olacaktı. Bu tamir olunamaz kaybı nasıl telafi etmeyi ummalı? Tabii ki de, bazen bilinmeyen metinleri gün ışığına çıkarmayı sağlayacak keşifler olur tesadüfen. Örneğin, Epikurosçu bir kütüphane: yalnızca bu ekolün değil, ayrıca stoacılığın ve Platonculuğun da tanınması için gerekli, dikkat çekecek derecede ilginç metinler barındırmaktaydı. Napoli Papirüsbilim Enstitüsü bugün hâlâ, örnek teşkil eden bir biçimde, bu değerli belgeleri, okuma ve yorumunu kesintisiz olarak iyileştirerek işlemektedir. Bir başka örnek: Meslektaşımız Paul Bemard'ın, Afganistan ve S.S.C.B arasındaki sınıra yakın, Ai-Khanoum’da, Bactriana krallığının bir Helenistik şehrinin kalıntılarını bulmak amacıyla on beş yıl boyunca sürdürdüğü kazılar esnasında maalesef yırtık pırtık bir felsefi metin bulunabilmiştir sadece. Böyle bir mekanda böyle bir belgenin mevcudiyeti yine de İskender’in zaferlerinin tetiklediği, Helenizmin olağanüstü yayılımını anlatmak için yeterlidir. Muhtemelen 3. ya da 2. yüzyıl tarihlidir, ve Aristotelesçi gelenekten ilham almış bir pasaja rastladığımız bir diyaloğun maalesef okuması oldukça zor bir fragmanını sunmaktadır.

Oldukça nadir bu tarz bulgular dışında, bilgi edinmek için, çoğunlukla Helenistik dönem sonrasına ait mevcut metinlerden mümkün mertebe yaralanmak zorundayız. İşe tabii ki de Yunanca metinlerle başlamak gerek. Çoğu fevkalade çalışmaya rağmen, bu alanda araştırılacak daha pek çokları vardır. Örneğin bize kadar ulaşan felsefi fragmanların derlemesini gerçekleştirmek ya da gün ışığına çıkarmak gerekmektedir. H. von Arnim'in en eski stoacıların fragmanlarını bir araya getiren, tamı tamına seksen yıllık ve ciddi bir gözden geçirme gerektiren eseri böyledir. Üstelik, Arcesilas’tan Larissalı Philon’a olan döneme ait Akademici hiçbir fragman derlemesi bulunmamaktadır. Öte yandan, İskenderiyeli Philon’un, Galien’in, Athene’nin, Lucien’in eserleri gibi ya da antikçağ sonunda yazılmış Platon ve Aristoteles yorumları gibi bilgi madenleri hiçbir zaman sistematik bir biçimde işlenmemiştir.

Lakin Latin yazarlar da bu araştırmanın olmazsa olmazıdırlar. Zira, her ne kadar Latinistler her zaman katılmasalar da, Latin edebiyatının, (ve bir kez daha!) tarihçiler hariç, büyük çoğunluğunda ya çevirilerden, ya cümle

alıntılarından, ya da Yunan metinlerin taklitlerinden oluştuğunu kabul etmek gerekir. Bazen bu taklit oldukça belirgindir, zira Latin yazarlarca çevrilmiş ya da cümle halinde alıntılanmış Yunan metinlerin asıllarını satırı satırına, kelimesi kelimesine karşılaştırabiliriz; bazen de Latin yazarlar Yunan kaynaklarını kendileri alıntılarlar; nihayetinde yanıltmayan işaretler yardımıyla bu etkileri doğruya yakın bir biçimde tahmin edebiliriz. Helenistik düşünce tarihinin büyük bir kısmı Latin yazarlar sayesinde kurtarılmıştır. Cicero, Lucretius, Seneca, Aulu–Gelle olmadan, Epikurosçuların, stoacıların, akademicilerin felsefelerinin oldukça büyük kısmı telafisi olmayacak biçimde kaybolacaktı. Hıristiyan dönem Latinleri de bir o kadar değerlidir: Marius Victorinus, Augustinus, Milanlı Ambroise, Macrobe, Boetius,

Martianus Capella olmadan, kim bilir kaç tane Yunan kaynak tamamıyla göz ardı edilecekti! O halde iki işleyişi birbirinden ayırmanın imkanı yoktur: Bir yandan, Latin düşüncesini, Yunan arka planıyla açıklamak, öte yandan, Latin yazarlar aracılığıyla, kaybolan Yunan düşüncesini yeniden bulmak.

Burada, Batının büyük kültürel olayıyla karşı karşıya bulunmaktayız, Yunancadan çevrilmiş Latince bir felsefi dilin ortaya çıkışı. Gene burada, Cicero, Seneca, Tertullien, Victorinus, Calcidius, Augustinus ve Boetius sayesinde, ortaçağ boyunca modern düşüncenin varagelişine damgasını vuracak olan bu teknik sözcük daracığının oluşturduğu şekli sistematik bir biçimde araştırmak gerekir. Güncel teknik araçlarla, Yunanca ve Latince felsefi terimlerin karşılıklarının tastamam bir sözcük daracığını bir gün oluşturabileceğimizi umabilir miyiz? Zaten uzun bir yoruma ihtiyaç duyulacaktır, zira en ilginci bir dilden diğerine geçişte gerçekleşen anlam kaymasını analiz etmek olacaktır. Ontolojik sözcük daracığı durumu, örneğin *ousia* ve *substantia* çevirileri hakikaten de meşhurdur ve son dönemde takdire şayan çalışmaları tetiklemiştir. Burada, bu sunum boyunca tekrar karşılaşacağımız *philosophia* kelimesi hakkında ölçülü bir benzetme yaptığımız bir fenomene rastlarız. Gelenek, çeviri, tefsir olduğu an bitiveren, hatta bazen karşıt anlama kadar varan yanlış anlamalardan, anlam kaymalarından ve kayıplarından, yeniden yorumlamalardan bahsetmek istiyorum. O halde Helenistik ve Romen düşünce tarihimiz, her şeyden önce, anlam ve ifadeler evrimini analiz etmeye ve tanımaya dayanacaktır.

Açıkçası bu, bahsettiğimiz dönemi bir bütün olarak çalışma niyetimizi doğrulayan evrimi açıklama zorunluluğudur. Yunancadan Latinceye çeviriler gerçekten de, MÖ 4. yüzyıldan antik dünyanın sonuna kadar gitgide gerçekleşen, farklı Akdeniz, Avrupa, Orta Asya kültürlerinin bu devasa birleşim sürecinin tikel bir yanından başka bir şey değildir; yani Helenleştirme süreci. Helenistik düşünce, en çeşitli kavramsal ve efsanevi verileri içine çeken ilginç bir güce sahipti. Akdeniz dünyasının tüm kültürleri, kendilerini Helenistik düşünce kategorilerinde –hatta efsanelerin, değerlerin, bu kültürlere ait bilgeliklerin içeriklerinin olduğu kadar Helenistik geleneğin kendisinin de içeriğinin biçimini değiştiren önemli anlam kaymaları pahasına– ifade ederek son buldu. Romalılar, sonra Yahudiler, sonra da Hıristiyanlar, hepsi kendi dillerini muhafaza ederek, sırayla bu tarz tuzaklara düştüler. Greko-Romen dünyasını karakterize eden, dikkat çekici kültür ve dil birliği bunun pahasına yaratılmıştır. Bu ayırt etme süreci, edebi, felsefi ya da dinsel gelenekler içinde de şaşılası bir devamlılığı sağladı.

Evrimdeki bu devamlılık ve ilerleyen bu birleşme, felsefe alanında en dikkat çeken biçimde gözlemlenebilir. Helenistik dönemin başında, sofistik akım ve Sokratesçi deneyim izinde ekollerin olağanüstü bir artışına tanık oluyoruz. Lakin, MÖ 3. yüzyıldan itibaren bir çeşit sınıflandırma gerçekleşir. Atina'da, kurucularının oldukça düzenli kurumlar kazandırmayı hayal ettikleri ekoller haricinde hiçbiri tutunamaz: Platon ekolü, Aristoteles ve Theophrastes'inki, Epikuros'unki, Zenon ve Chrysippos'unki. Bu dört ekolün yanı sıra, özellikle de ruhani gelenekleri olan iki akım vardır: septisizm ve kinizm. Atina'da, kurumsal temelli ekollerin yok olmasından sonra, Helenistik dönem sonunda özel ekoller ve hatta maddi olarak desteklenen resmi kürsüler tüm İmparatorlukta kurulmaya devam edecektir, ve bunlar kurucularının ruhani geleneklerine dayandıklarını beyan edeceklerdir. Böylece, MÖ 2. yüzyıldan çağımızın 3. yüzyılına kadar, altı asır boyunca, bahsettiğimiz altı geleneğin şaşılası bir sabitliğine tanık oluyoruz. Gene de, diğer tüm gelenekler sıradışı bir hal alırlarken, MS 3. yüzyıldan itibaren, 1. yüzyıldan beri taslak halindeki bir hareketi tamamlayan Platonculuk, bir kez daha anlam kayması ve pek çok yeniden yorumlama pahasına, özgün bir sentezde Aristotelesçiliği ve stoacılığı içine çekecektir. Bu birleşme olgusunun başlıca tarihsel bir önemi vardır. Erken

dönem Antikçağ yazarları sayesinde, üstelik de Arapça çeviriler ve Bizans geleneği sayesinde, bu yeni-Platoncu sentez, tüm ortaçağ ve Rönesans düşüncesine egemen olacaktır, ve bir manada da, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman teoloji ve mistiklerinin ortak paydası olacaktır.

Antikçağdaki felsefi ekoller tarihinin ana hatlarının kısa bir taslağını verdik. Fakat Helenistik ve Romen düşünce tarihimiz, tıpkı antik *philosophia* tarihi gibi, bu farklı ekollere has öğretisel özellikleri ve çeşitlilikleri araştırmaktansa *philosophia* fenomeninin özünün ta kendisini betimlemeye ve antikçağda "filozof' ya da "felsefe yapma"nın ortak karakteristiklerini ortaya koymaya çabalamaya yanaşacaktır. Bir anlamda, bu olgunun garipliğini, akabinde tüm Batı düşünce tarihindeki sürekliliğinin garipliğini daha iyi anlamaya çalışmak amacıyla, tanımaya çalışır. Bahsi geçen oldukça genel ve ortak bir şey iken, ne diye, denilecektir, gariplikten bahsedilsin ki? Felsefi bir ton, tüm Helenistik ve Romen düşüncesini renklendirmez mi? Felsefenin genelleştirilmesi, halka yayılması, dönemin karakteristiklerinden biri değil midir? Felsefe her yerde mevcuttur, söylemlerde, romanlarda, şiirde, bilimde, sanatta. Yine de aldanmamak gerekir. Edebi bir gelişmeyi süsleyebilen bu genel fikirlerle, ortak alanlarla hakiki "felsefe yapma" arasında bir uçurum vardır. Ki bu gerçekten de, septiklerin *bios* adını verdikleri ile, yani gündelik yaşam ile bir kopuşu kapsamaktadır. Özellikle septikler, diğer filozofların, yaşamın ortak gidişatını, yani törelere ve yasalara saygıya dayanan görme ve davranmanın alışagelmiş tarzını takip etmemelerinden yakınmaktaydılar. Bu tarz, sanatsal ya da ekonomik teknikler pratiğinden, beden ihtiyaçlarının tatmininden, eyleme geçmek için olmazsa olmaz görüntülere inançtan ibaret idi. Bunu yaparak, yaşamın ortak gidişatına uygunluk seçiminde, septiklerin kendilerinin filozof kaldığı doğrudur, çünkü oldukça tuhaf bir bütünsel alıştırma olan yargının askıya alınmasını uygulamaktadırlar ve onların hedefi, yaşamın ortak gidişatının hiç de bilmediği bir son, yarıda bırakılmamış bir sakinlik ve ruh dinginliğidir.

Açıkçası filozofun, bu gündelik yaşam gidişatından kopuşu, filozof-olmayanlarca şiddetle hissedilmektedir. Komik ve satirik yazarlarda filozoflar, tuhaf veyahut tekinsiz insanlar olarak belirirler. Tüm antikçağda, kendilerini filozof olarak tanıtan şarlatanların sayısı, göz ardı edilmeyecek kadar fazladır ve örneğin Lucien hayal gücünü, memnuniyetle onların

sırtlarından besleyecektir. Lakin hukukçular da filozofları, insanlardan ayrı tutarlar. Ulpien'e göre, profesörlerin nakledenlerle, otoritelerle uyuşmazlığı, filozofların uğraşı değildir, çünkü bunların kendileri, parayı küçümsemeyi öğretmektedir. İmparator Antoninus Pius'un maaşlar ve tazminatlarla alakalı bir saptaması, mülkleri hakkında çekişenlerin filozof olamayacaklarını gösterdiğini not eder. O halde filozoflar, insanlardan ayrı ve tuhaftır. Kendi felsefi çevrelerinde adamlar ve kadınlar arasında, ve hatta evli kadınlar ve fahişeler arasında tamamen bir eşitlik uygulayarak yaşam süren bu Epikurosçular aslında tuhaf insanlardır; kendilerine bahşedilmiş İmparatorluk eyaletlerini çıkar gözetmeksizin yöneten ve lükse karşı ilan edilmiş yasaları tek ciddiye alan kişiler olan bu Romalı stoacılar tuhaftırlar; yargıç vazifelerini üstlenmesi gereken gün resmi görevinden vazgeçen, tüm malını mülkünü bırakan, kölelerini azat eden ve iki günde bir yemek yiyen Plotinos'un müridi senatör Rogatianus, bu Platoncu Romalı da tuhaftır. Davranışları, dinden etkilenmeksizin, ölümlüler topluluğunun göreneklerinden ve alışkanlıklarından tamamen kopan tüm bu filozoflar tuhaftırlar.

Platoncu diyalogların Sokrates'i epeydir *atopos*, yani “sınıflandırılmaz” olarak adlandırılıyordu. Onu *atopos* kılan, tam olarak, kelimenin etimolojik anlamıyla “philo-sophos” olması, yani bilgeliğe aşık olmasıydı. Çünkü bilgelik, der Platon’un Şölen’inde Diotima, varlıkta ve ilahiden başkası olamayacak bilgide bir mükemmeliyet durumudur. Filozofu dünyaya yabancı kılan, dünyaya yabancı bu bilgelik aşkıdır.

Her ekol demek ki, bilgenin durumu olması gereken bu mükemmeliyet durumunun rasyonel temsilini oluşturacak ve bunun portresini çizmeye çalışacaktır. Bu aşkın idealin, neredeyse ulaşılamaz olarak düşünüleceği doğrudur: bazı ekollere göre, hiçbir zaman bilge gelmemiştir dünyaya; diğer ekollere göre –Epikuros gibi– insanlar arasındaki bu tanrı gibi bir ya da iki tanesi gelmiştir dünyaya; nihayetinde başkalarına göre ise, insan bu duruma ancak ve ancak nadide ve uçup giden anlarda ulaşabilir. Akıl tarafından ortaya konmuş bu aşkın normda, her ekol kendine has dünya görüşünü, kendi yaşam tarzını, mükemmel insan idesini açıklayacaktır. Bu sebepten, bu aşkın normun tasviri, nihayetinde her ekolde, Tanrı'nın rasyonel idesine denk gelecektir. Michelet bundan derinlemesine bahsetmişti: “Yunan dini, gerçek tanrısıyla son bulur: Bilge.” Michelet'nin

geliştirmediği bu formülü; filozoflar Tanrı'yı rasyonel bir biçimde kavradıkları anda Yunanistan'ın, tanrılarının efsanevi tasvirini aştığını söyleyerek yorumlayabiliriz. Kuşkusuz, bilgenin bu klasik tasvirlerinde, insan yaşamının bazı koşulları anımsatılacaktır. Bilgenin şu ya da bu durumda ne yapacağını, hatta özellikle de, şu ya da bu zorlukta sarsılmaz bir şekilde muhafaza edeceği sonsuz mutluluğun Tanrı'nın ta kendisinin mutluluğu olduğunu söylemekten memnuniyet duyacağız. Eğer tutuklu ya da sürgünde, ya da çöle fırlatılmış ise, diye sorar Seneca, ne olacaktır yalnızlıkta bilgenin yaşamı? Ve cevap verir: "Zeus'un yaşamı [yani stoacılara göre evrensel Aklın yaşamı] olacaktır. Her kozmik dönemin sonunda, doğanın faaliyeti durmuş bir biçimde, Zeus kendini özgürcesine düşüncelerine bırakır. Bilge de, tıpkı onun gibi, kendiyle olmaktan mutluluk duyar." Stoacılara göre bilgelerinin düşüncesi ve iradesi, Kozmos'un evrimine içkin olan Aklın evrimi, iradesi, düşüncesi ile tamamıyla uyuşur. Epikurosçu bilgeye gelince, tanrılar gibi o da, sonsuz boşlukta atomlardan, dünyaların sonsuzluğunun meydana geldiğini görür. Doğa ihtiyaçlarını karşılar ve hiçbir şey asla ruhunun huzuruna el sürmez. Platoncu ve Aristotelesçi bilgeler, her biri kendi farklılıkları ölçüsünde, düşünce yaşamlarıyla ilahi Düşünce seviyesine yükselirler.

Şimdi atopia'yı, filozofun insan dünyasına yabancılığını çok daha iyi anlarız. Filozofu hangi sınıfa dahil edeceğimizi bilmeyiz, zira o, ne bir bilgedir ne de diğerleri gibi bir adam. Filozof, insanların normal halinin, doğal halinin bilgelik olması gerektiğini bilir. Zira bilgelik, oldukları gibi olan şeylerin görünümünden, aklın ışığında belirdiği haliyle olduğu gibi olan kozmosun görünümünden başka bir şey değildir, ve bu görünüme tekabül etmek durumundaki varlık ve yaşam tarzından başka bir şey de değildir. Fakat filozof, bilgeliğin neredeyse ulaşılamaz ve ideal bir hal olduğunu da bilir. Böyle bir adam için, diğer insanlarca düzenlenmiş ve yaşanmış haliyle gündelik yaşam, kaçınılmaz olarak tıpkı anamoli gibi, bir delilik, bilinçsizlik, gerçeklik yadsıması hali gibi görünmek durumundadır. Yine de filozof, kendine yabancı hissettiği ve kendisinin de başkalarınca yabancı olarak algılandığı bu yaşamı hakkını teslim ederek yaşamalı her gün. Tam da bu gündelik yaşamda; gündelik yaşama tamamen yabancı olan bu yaşam tarzına eğilim göstermeye çabalamak zorunda kalacaktır. Filozofun, şeyleri, evrensel doğanın bakış açısından göründükleri gibi

görme girişimi ile insan toplumunun temelinde yatan şeylerin uzlaşımsal görünümü arasında, yaşanması gereken yaşam ve gündelik yaşamın görenekleri, uzlaşımları arasında süregelen bir çatışma vardır. Bu tartışma, hiçbir zaman tamamıyla çözümlenemez. Hatta kinikler, uzlaşımsal toplumu inkar ederek tamamıyla bir kopuşu tercih etmektedirler. Septikler ise tersine, kendi içsel huzurlarını muhafaza ederek, bütünüyle uzlaşımsal toplumu kabul edeceklerdir. Epikurosçular, kendi aralarında, bilgelik idealine uygun bir gündelik yaşamı yeniden yaratmaya çabalayacaklardır. Nihayetinde Platoncular ise, en büyük zorluklar pahasına, gündelik yaşamı ve hatta kamusal yaşamı "felsefi, şekilde" yaşamak için gayret göstereceklerdir. Hepsi için, her hâlükârda felsefi, yaşam; bir bilgelik normuna göre düşünme ve yaşama girişimi olacaktır; bu, aşkın duruma doğru, kelimenin tam anlamıyla kavuşmaksızın [sürdürülen] bir yürüyüş, bir ilerleme olacaktır.

O halde her ekol, bir bilgelik ideali ile belirlenmiş bir yaşam biçimini temsil edecektir. Böylelikle her ekole temel içsel bir tavır tekabül etmektedir: örneğin, stoacılarda gerilim, Epikurosçularda dinginlik; belli bir konuşma tarzı: örneğin, stoacılarda çarpıcı bir diyalektik, Akademililerde verimli bir retorik. Ama, her şeyden de öte, her ekolde, bilgeliğin ideal haline doğru ruhani ilerlemeyi sağlamaya yönelik alıştırmalar, ruh için, atletin idmanına ya da medikal bir tedavinin pratiklerine benzer olacak akıl alıştırmaları pratik edilecektir. Genel bakımdan, bu alıştırmalar özellikle de kendine hâkimiyete ve meditasyona dayanmaktadır. Kendine hâkimiyet, temel olarak kendine dikkattir: Stoacılıktaki gergin dikkatlilik, Epikurosçuluktaki belirgin olmayan arzulardan vazgeçme. Bu hâkimiyet; daima bir irade çabasını, demek ki ahlaki özgürlüğe, kendini iyileştirme imkânına bir inancı içerir. Bilinç sınanması ve ruhani yön pratiğiyle arıtılmış, keskin bir ahlaki bilinci ve nihayetinde de Plutarkhos'un fevkalade bir saptamayla belirttiği pratik alıştırmaları içerir: kızgınlığını, merakını, sözlerini, zenginlik sevdanı, ufak ufak sabit ve sağlam bir alışkanlık kazanmaya edinmek için en basit şeylerde alışkanlık kazanmaya çabalayarak kontrol etmek.

Özellikle akıl "alıştırması" meditasyondur: zaten etimolojik olarak bu iki kelime eşanlamlıdır. Budist tipli Uzakdoğu meditasyonlarından farklı olarak felsefi GrekoRomen meditasyonu, bedensel bir tavra bağlı değildir. Ama bu meditasyon salt olarak rasyonel ya da hayali ya da sezgisel bir alıştırmadır.

Biçimleri ise fazlasıyla değişkendir. Bu meditasyon, öncelikle ekolün yaşam kurallarının temel öğretilerinin benimsenmesi ve ezberlenmesidir. Bu alıştırma sayesinde, ruhani açıdan ilerlemeye çabalayan kişinin dünya görüşü, tamamıyla dönüşmüş olacaktır. Hele ki, fiziğin esas öğretilerinin felsefi meditasyonu, örneğin sonsuz boşlukta dünyaların varagelişinin [g*enesis*] Epikurosçu temaşası ya da kozmik olayların rasyonel ve zorunlu seyrinin stoacı temaşası; imgelem alıştırmasına esin kaynağı olabilecektir. Ki bu alıştırmada insanca şeyler, uzayın ve zamanın uçsuz bucaksızlığında pek önemsiz görüneceklerdir. Bu öğretiler, bu yaşam kuralları; yaşamın her koşulunda felsefeye yönelebilmek için, bunları "el altında tutmaya" çabalamalı. Olayların şokuna hazır olmak için, zaten bu koşulları önceden göz önünde canlandırmak gerekecektir. Farklı nedenlerden ötürü, bütün ekollerde felsefe, bir ölüm meditasyonu ve keyfine varmak ya da bilinçli bir şekilde yaşamak amacıyla, mevcut ana yoğunlaştırılmış bir dikkat olacaktır. Tüm bu alıştırmalarda, diyalektiğin ve retoriğin seferber ettiği tüm vasıtalar, maksimum verim sağlamak için kullanılacaktır. Bazı okuyucuların Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'inde keşfettiğini sandığı kötümserlik izlenimini açıklayan, retoriğin bilinçli ve istemli bu türden bir kullanımıdır. Tüm imgeler, eğer imgeleme çarpıp insan uzlaşmalarının ve yanılsamaların farkına vardırabilirse, güzel görünür gözüne.

İşte, bu dönemin felsefesindeki teori ve pratik arasındaki bağları bu meditasyon alıştırmaları perspektifinde anlamak gerekir. Kendisi için teori hiçbir zaman kendinde bir amaç olarak düşünülmedi. Başka bir deyişle, teori, açıkça ve kesin bir biçimde pratiğin hizmetine sunulmuştur. Epikuros bunu açık açık dile getirir: doğa biliminin amacı, ruhun sükûnetini sağlamaktır. Veya Aristotelesçilerde olduğu gibi, teorilerin kendisinden çok, neredeyse ilahi bir mutluluk ve bir haz sağlayan bir yaşam tarzı olarak düşünülen teorik faaliyete bağlanırız. Veya Akademi ekolünde ya da septiklerde olduğu gibi, teorik faaliyet eleştirisel bir faaliyettir. Veya Platoncularda olduğu gibi, soyut teori, hakiki bilgi olarak düşünülmez: Porphyros'un dediği gibi, "mutlu kılan temaşa; ne bir akıl yürütmeler yığılmasından ne de bir öğrenilmiş bilgiler yığınından ibarettir. Teorinin, bizde doğa ve yaşam haline gelmesi gerekir". Ve Plotinos'a göre, eğer kendimizde ruhun bedene göre aşkınsallığını deneyimlemek amacıyla

tutkularımızdan kurtulmazsak, ruhu tanıyamayız; ve bütün şeylerin ilkesini, eğer onunla birleşme deneyimine sahip değilsek, bilemeyiz.

Meditasyon alıştırmalarına imkan tanımak için, ekolün öğretisel temellerinin özetleri ya da cümleleri, acemilerin dikkatine sunuluyordu. Diogenes Laertius’un bizim için muhafaza ettiği Epikuros’un *Mektuplar'*ı, bu rolü oynamaya yöneliktir. Bu öğretilere, önemli bir ruhani etki sağlamak için, bunları, tıpkı Epikuros'un Seçilmiş Cümleler'i gibi, kısa ve çarpıcı formüller biçiminde ya da tıpkı aynı yazarın *Herodotos*’a Mektup’u gibi, cidden de sistematik bir biçimde sunmak gerekirdi. Bu sonuncusu, müride, öğretinin esasını bir çeşit nadide sezgide sezmesine imkan tanıyordu; ki mürit, bu esası kolaylıkla “el altında” bulundursun. Bu durumda, sistematik tutarlılık kaygısı, ruhani etki hizmetine sunulmuştur.

Yöntemsel ilkeler ve öğretiler, her ekolde tartışılabilir değildir. Felsefe yapmak, o dönem için, bir ekol seçmek, yaşam tarzına yönlenmek ve öğretilerini kabul etmektir. Bu sebeptendir ki, esasen, Platonculuğun, Aristotelesçiliğin, stoacılığın ve Epikurosçuluğun yaşam kuralları ve temel öğretileri, tüm antikçağ boyunca gelişmemiştir. Antikçağ biliminsanları bile, daima bir felsefi ekole bağlıdır: onların matematiksel ya da astronomik teoremlerinin gelişmesi, mensup oldukları ekolün temel ilkelerini değiştirmez.

Bu, düşünmenin ve teorik geliştirmenin, felsefi yaşamdan yoksun oldukları demek değildir. Gene de bu faaliyet, asla öğretilerin kendileri ya da yöntemsel ilkeleri hakkında değildir. Lakin öğretilerin kanıtlanması ve sistemleştirilmesi hakkında, ve bunlardan çıkan ikİncil öğreti noktalan hakkındadır, ama bu noktalar ekolde oybirliği sağlamazlar. Bu tarz bir araştırma daima ileri seviyedekilere mahsustur. İleri seviyedekiler için, onları felsefi yaşamlarında pekiştiren bir akıl alıştırmasıdır. Örneğin Chrysippos, Zenon ve Cleanthes tarafından sunulmuş öğretileri doğrulayan akıl yürütmelerini kendi kendine bulmaya muktedir olduğunu hissediyordu. Zaten Chrysippos'u bunlarla hemfikir olmamaya iten, öğretileriyle değil, bunları oluşturma şekliyle alakalıydı. Epikuros da, ileri seviyedeki müritlerine ayrıntıların araştırmasını ve tartışmasını ayırır. Daha sonraları – kendisinin de dediği gibi– aynı tavra; “ruhaniler”e, araştırma aracılığıyla, “nasıl”ları ve “neden”leri araştırma ve belirsiz ve ikİncil soruları tartışma

fikri aşılayan Origenes'te de rastlayacağız. Bu teorik düşünme çabası, geniş ölçekli eserlerin yazımına yol açabilecektir.

Pek haklı olarak felsefe tarihçisinin ilgisini çeken bu bilge yorumlar ya da bu sistematik risalelerdir pek tabii ki: örneğin Origenes'in İlkeler üzerine risalesi, Proclus'un *Teolojinin Unsurları*. Bu iki önemli metindeki düşüncenin devinimi çalışması, felsefe fenomeni üzerine düşünmenin temel görevlerinden biri olmalı. Gene de buna iyice hakim olmak gerek, genel manada, Greko-Romen antikçağ felsefi eserleri neredeyse her zaman çağdaş okuyucuyu yolundan etme tehlikesiyle karşı karşıyadır: Yalnızca sıradan okurdan değil, antikçağ uzmanlarından da bahsediyorum. Antik yazarların yanlış kompoze ettiklerinden, kendileriyle çeliştiklerinden, kesinlik ve tutarlılıktan yoksun olduklarından şikayet eden modern yorumcularca antik yazarlara yapılmış sitemlerin tamamının bir antropolojisini pekala yapabilirdik. Bu, hem bu eleştiriler karşısındaki hem de bu eleştirilerin ifşa ettiği fenomenin sürekliliği ve evrenselliği karşısındaki şaşkınlığımdır. Bu şaşkınlık, sizin gözlerinizin önünde geliştirmekte olduğum düşüncelerimin olduğu kadar şimdi sunacağım, ileri sürdüğüm düşüncelerimin de esin kaynağı olmuştur.

Antikçağ felsefe yazarlarının eserlerini anlamak için yapılması gereken, yazarken içinde bulundukları somut tüm koşulları, Üzerlerine çöken tüm baskıları göz önünde bulundurmaktır:

Ekolün çerçevesi, *philosophia*'nın kendi tabiatı, edebi türler, retorik kurallar, öğretisel emirler, akıl yürütmenin geleneksel usulleri. Antik bir yazarı, çağdaş bir yazar okuyormuşuzcasına okuyamayız (ki bu, çağdaş yazarları anlamak, antikçağ yazarlarını anlamaktan daha kolay demek değildir). Aslında antik eser, modern eserin koşullarından tamamıyla farklı koşullarda üretilmiştir. Maddesel araç sorununa geçiyorum: *volumen* ya da codex, ki kendilerince engelleri vardır. Ama özellikle, işlediğimiz döneme ait yazılı eserlerin, sözselliğin engellerinden bütünüyle hiçbir zaman kurtulmadığı olgusunda ısrar ediyorum. Son dönemde yaptığımız gibi, Greko-Romen medeniyetinin erkenden bir yazı medeniyeti haline geldiğini doğrulamak ve böylelikle yöntemsel olarak antikçağ felsefi eserlerinin herhangi bir yazılı esermişçesine işlendiğini doğrulmak oldukça abartılır.

Bu dönemin yazılı eserleri gerçekten de sözsel güdümlere sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bunlar çoğunlukla bir katibe dikte edilirler. Ve gerek efendisine okuma yapacak bir köle, gerekse okuyucunun kendisi tarafından yüksek sesle okunmaya yöneliktirler. Bu, alışılageldiği gibi, eserini dikte ederken yazarın kendisinin zaten sınamış olabileceği kelimelerin ses titreşiminin ve dönemin ritminin altını çizerek yüksek sesle okumaktır. Antikler sesli fenomenlere karşı oldukça duyarlıdır. Üzerine çalıştığımız dönemde pek az filozof, kelamın bu büyüsüne karşı koymuştu; ne stoacılar, ne de Plotinos. Demek ki, eğer, yazının kullanımından önce, sözsel edebiyat, ifadeye ciddi zorluklar dayatıyor ve ritmik, tekdüzeleşmiş ve geleneksel belli başlı bazı formülleri –ki bu formüller düşünceden bağımsız, hatta diyebilirsek yazarın iradesinden bağımsız, içerikler ve imgeler taşımaktadır– zorunlu tutuyor idiyse; bu fenomen; ritimden ve ses titreşiminden endişelendiği ölçüde yazılı edebiyata hiç de yabancı değildir. Uç ama açığa vuran bir durumu ele almak gerekirse, *De natura rerum*’ da, bir anlamda tekdüzeleşmiş bazı formüllere başvurmayı dayatan poetik ritim yüzünden Lucretius, gereksinimi olduğu halde, Epikurosçuluk teknik sözcük darağacını özgürcesine kullanamaz.

Yazının söz ile bu bağlantısı o halde antikçağ eselerinin bazı taraflarını açıklar. Sıklıkla eser, sistematik bir kesinlik olmaksızın, düşünce çağrışımlarıyla gelişir; konuşulan söylemin düzeltmelerini, duraksamalarını, tekrarlamalarını varlıklarını sürdürmeye bırakır. Ya da, bir tekrardan okumadan sonra, farklı kısımlara geçişler, girişler ya da sonuçlar ekleyerek biraz zoraki bir sistemleştirme esere dahil edilir.

Felsefi eserler, diğerlerine nazaran sözselliğe daha da bağlıdır, çünkü antik felsefe, her şeyden önce, sözseldir. Pek tabii ki de bir kitap okurken fikir değiştirdiğimiz olur şüphesiz, ne var ki biz, filozofun sözünü dinlemek, onu sorgulamak, onunla ve diğer müritlerle, daima bir tartışma yeri olan bir toplulukta tartışmak için can atarız. Felsefi eğitime kıyasla yazı, canlı sözün yerini asla tutmayacak bir ehven-i’ şerden, akıl defterinden başka bir şey değildir.

Hakiki eğitim [biçimleme] daima sözseldir; çünkü bir tek söz diyalog kurmaya, yani müridin soru cevap oyununda hakikati kendi kendine keşfetmesine ve hocanın da eğitimini, müridin ihtiyacına uydurmasına

imkan tanır. Pek çok filozof, Platon'dan sonra ve şüphesiz haklı olarak, söz ile ruhlara yazılanın, papirüs ya da parşömen üzerine kazınan karakterlerden daha gerçek ve daha kalıcı olduğunu düşünerek yazmak istememiştir.

Filozofların yazılı üretimleri; o halde, büyük çoğunluğu için, sözsel eğitimlerinin bir yankısı ya da bir uzantısı ya da bir hazırlığıdır ve böyle bir durumun dayattığı sınırlarla ve engellerle damgalanmıştır.

Bu üretimlerin bazıları zaten doğrudan eğitim faaliyetiyle alakalıdır. Bu üretimler, gerçekten de ya dersini hazırlamak üzere hoca tarafından kaleme alınmış akıl defterleri ya dersler esnasında öğrencilerce alınmış notlar ya da dikkatle kaleme alınmış, ders esnasında öğretmen ya da bir öğrenci tarafından okunacak olan metinlerdir. Bu durumların hepsinde, düşüncenin genel devinimi, [düşüncenin] asıl zamanı olarak adlandırabileceğimiz [düşüncenin] seyri, sözün zamanı tarafından düzenlenir. Bu, bugün bütün ciddiyetiyle uygulamakta olduğum, ağır gelen bir zorunluluktur.

Kendileri için yazılmış eserler bile, eğitim faaliyetine sıkı sıkıya bağlıdır ve bu eserlerin edebi türleri, eğitimsel yöntemleri yansıtır. Ekoldeki gözde alıştırmalardan biri, –ister diyalektik, yani soru ve cevaplarla, ister retorik, yani devamlı söylemle– "savlar" adını verdiğimiz, sorular biçiminde sunulan teorik görüşleri tartışmaya dayanmaktaydı: ölüm, bir kötü müdür? Bilge sinirlenir mi? Bu, hem bir söz hakimiyeti eğitimi hem de tam anlamıyla bir felsefi alıştırmaydı. Antikçağ felsefi eserlerinin büyük çoğunluğu, örneğin Cicero'nun, Plutarkhos'un, Seneca'nın, Plotinos'unkiler ve genel olarak modernlerin yergi adını verdikleri türe bağlı olanlar, bu alıştırmaya tekabül etmektedir. Kitabın başında sorulmuş, normalde evet ya da hayır cevabını verecekleri, belli bir soru üzerine tartışırlar. Bu eserlerdeki düşünce işleyişi, demek ki ekol tarafından kabul edilmiş, bahsi geçen sorunu çözmeye yönelik genel ilkelere yükselmeye dayanmaktadır. Bu, düşünceyi sıkı sıkıya belirlenmiş sınırlara hapseden verili bir sorunun çözüm ilkelerinin araştırmasıdır. Aynı yazarda, bu "zetetik"[676] yönteme, "araştıran" yönteme göre gerçekleştirilmiş farklı yazılar, zorunlu olarak her noktada tutarlı olmayacaklardır, çünkü her eserdeki kanıtlama ayrıntıları, sorulan soruya göre değişiklik gösterecektir.

Bir başka ekolse) alıştırma, her ekolün otoritesi haline gelen metinlerin okunması ve tefsiriydi. Pek çok edebi eser, özellikle de antikçağ sonunda rastlanan uzun yorumlar, bu alıştırmadan kaynaklanmaktadır. Daha genel olarak ise, felsefi eserlerin büyük bir kısmı tefsire dayalı bir düşünce usulünü kullanır. Bir "savı" tartışmak, çoğu zaman, şeyin kendisini, kendinde sorunu değil, ama bu sorunla alakalı Platon ya da Aristoteles formüllerine verilmesi gereken anlama dayanır. Bu uzlaşma bir kez sağlandı mı, sorunun kökenini cidden tartışırız; ancak Platoncu ya da Aristotelesçi formüllere, bahsi geçen sorunun çözümünü sağlayacak anlamı ustalıkla vererek yaparız bunu. Muhtemel her anlam, metinde keşfettiğimize inandığımız hakikat ile tutarlı olması bağlamında geçerlidir. Her ekolün ruhani geleneğinde, ama özellikle de Platonculukta; otorite iddiasından destek alarak, temel öğretiler üzerine olağanüstü bir düşünme aracılığıyla, devasa öğretisel yapılar kurmuş olan bir skolastik işte böyle, yavaş yavaş oluşmuştur. Bu, özellikle de üçüncü türden bir felsefi edebiyattır, bazen Proclus'ta olduğu gibi, *more geometrico*, Euklid'in *Unsurlar*'ı modeline göre sunulmuş olan öğretinin bütününün akılsal bir tasnifini öneren sistematik risaleler edebiyatıdır. Bu sefer, belli bir soru için, çözüm ilkelerine kadar uzanmayız, fakat hemen ilkelerin temellerini atar ve bunların sonuçlarını varsayarız. Bu yazılar, diyebiliriz ki, diğerlerine göre "daha yazılı"dırlar; genellikle uzun bir kitaplar seyri ve bütünün geniş bir düzlemi şeklinde oluşmaktadırlar. Fakat bu eserler, Ortaçağ *Somma theologi*ca'sının ilan ettiği üzere, ekolsel, diyalektik ve tefsire değin alıştırmalar perspektifinde anlaşılmalıdır.

Tüm bu felsefi üretimler, hatta sistematik eserler bile, modern eserler gibi, tüm insanlara, evrensel bir dinleyici kitlesine değil, fakat öncelikli olarak ekol üyelerince eğitilmiş gruba hitap etmektedir ve bu eserler genellikle sözsel eğitim tarafından ortaya konmuş sorunların yankısıdır.

Zaten filozof genellikle, yazarken ekolde gerçekleştirdiği ruhani kılavuzluk faaliyetinin uzantısını takip eder. Eser böylelikle, çağrı çıkarılmak zorunda olan ya da belli bir zorlukla karşı karşıya bulunan belirli bir müride hitap eder. Veyahut eser, hitap ettiği kişilerin ruhani düzeyine uyarlanır. Yeni başlayanlara, yalnızca ileri seviyedekilerin vakıf olabildikleri sistemin tüm ayrıntıları açıklanmaz. Özellikle eser, her ne kadar görünürde teorik ve sistematik olsa da, okuyucuyu öğretisel içerik hakkında bilgilendirmek için

değil, bu okuyucuyu seyrinde ruhani olarak ilerleyeceği belli bir güzergahı kat ettirerek biçimlendirmek için yazılmıştır. Bu usul Plotinos'ta ve Augustinus’ta apaçıktır. Eserin tüm dolambaçları, yinelemeleri, konu dışılıkları demek ki biçimlendirici unsurlardır. Bir antikçağ felsefi eserini konu ederken, daima ruhani ilerleme fikrini göz önünde bulundurmak gerekir. Örneğin Platoncular için, matematik bile ruhun, duyumsanır olandan akıl edilebilir olana yükselmesine hizmet etmektedir. Eserin planı, sunuluş şekli daima bu tarz saplantılara cevap niteliğinde olabilir.

Antik yazar üzerinde etkili olan ve modern okuyucuya genellikle [yazarın] söylediği şeyden ve söyleyiş şeklinden ötürü yolunu şaşırtan pek çok engel demek ki böyledir. Bir antikçağ eserini anlamak, bu eseri sûdur ettiği grupta, öğretisel geleneğinde, edebi türünde ve erekliliğinde yeniden konumlandırmaktır. Yazarın söylemek zorunda olduğu ve söyleyebildiği ya da söyleyemediğini ve özellikle de söylemek istediğini birbirinden ayırt etmek gerekir. Zira antik yazarın sanatı, amaçlarına ulaşmak için, kendisi üzerinde ağır basan tüm engelleri ve gelenek tarafından edinilmiş modelleri ustaca kullanmaya dayanmaktadır. Zaten çoğu zaman, bunlar sadece fikirler, imgeler, kanıtlama şemaları değil, fakat yazarın bu şekilde kullandığı en azından zaten mevcut olan formüller ya da dahası metinlerdir. Bu, en yalın ve basit intihalden, önceki gelenekçe kullanılmış kelimelerin veya formüllerin edebi kullanımından yararlanarak –ki en karakteristik olan da budur; ve yazar bunlara genellikle söylemek istediğine uygun yeni bir anlam verir– alıntılama ya da kesit vermeye kadar varmaktadır.

Yahudi Philon’un Kutsal Kitabı yorumlarken Platon’un formüllerini kullanması, ya da Hıristiyan Ambroise'ın Hıristiyan öğretileri sunarken Philon'un metinlerini çevirmesi, ya da Plotinos'un kendi deneyimini ifade etmek için Platon'un kelimelerini ya da cümlelerini kullanması tam da böyledir. Her şeyden önce dikkate değer olan, antik ve geleneksel formülün itibarıdır, aslen sahip olduğu kesin anlamı değil. Kendinde ideden öte, kendi düşüncesine vakıf olduğumuza inandığımız önceden yapılandırılmış unsurlarla ve edebi organizmayla bütünleşmelerinde beklenmedik bir ereksellik ve bir anlam ortaya koyan unsurlarla ilgileniriz. Önceden yapılandırılmışın bazen dahiyane olabilen bu yeniden kullanımı, yalnızca antropologlar değil, fakat biyologlar için de geçerli –güncel olarak pek meşhur olan bir kelimeyi ele almak gerekirse bir “onanın” izlenimi

yaratmaktadır. Düşünce, bunları rasyonel bir sistemle bütünleştirme çabasında yeni bir anlam kazandırdığı önceden yapılandırılmış ve önceden mevcut olan unsurları yeniden ele alarak ilerler. Bu bütünleşme seyrinde neyin en olağanüstü olduğunu bilmeyiz: kullanılmış unsurlardan ileri gelen olağanlığın, tesadüfün, irrasyonelliğin, saçmalığın ta kendisi mi, ya da tam tersine, bu uyumsuz unsurları sistemleştirmek, bütünleştirmek ve bunlara yeni bir anlam vermek için aklın sarf ettiği tuhaf güç mü?

Bu yeni bir anlam kazandırılmasının, Husserl'ın *Kartezyen Meditasyonlar'mm* son satırlarında son derece belirleyici bir örneğine rastlıyoruz. Kendi teorisini özetleyen Husserl şöyle der: "Delphes kehaneti, 'Kendi kendini tanı' yepyeni bir anlam kazandı... Öncelikle dünyayı epoche (Husserl için dünyanın 'fenomonolojik paranteze alınması') ile kaybetmek, ki akabinde bu dünya kendinin evrensel bir farkındalığında yeniden bulunabilsin. *Noli foras ire,* der Aziz Augustinus, in te *Yedi, in interiore hamine habitat veritas*." Augustinus'un bu cümlesi "Kendini dışarıda bulmaya çalışma, kendi içine geri dön, hakikat içindeki adamda yaşar", Husserl'e kendi farkındalılık kavramını açıklamak ve özetlemek için elverişli bir formül sağlar. Husserl'in bu cümleye yeni bir anlam verdiği doğrudur. Augustinus'un "içteki adam"ı, Husserl için bilginin öznesi olarak dünyayı "evrensel bir kendilik bilincinde" yeniden bulan "aşkın Ben" halini alır. Augustinus bu terimlerde kendi "içteki insan"ını asla tanıyamazdı. Ama gene de Husserl'in bu formülü kullanmaya niyetlenmiş olduğunu anlıyoruz. Zira Augustinus'un bu cümlesi, Greko-Romen felsefenin, –Derscartes'in *Meditasyonlar'ını* olduğu kadar Husserl'in de *Kartezyen Meditasyonlar'ını* hazırlayan– tüm özünü hayran olunası bir biçimde özetler. Biz de, bir formülü yineleyerek Husserl'in kendi felsefesi hakkında söylediğini antik felsefeye uyarlayabiliriz: "Kendi kendini tanı" Delphes kehaneti yepyeni bir anlam kazandı. Zira bahsetmekte olduğumuz felsefenin tümü de, Delphes formülüne yeni bir anlam vermektedir. Filozofa, insanın "ben"indeki ilahi Aklın mevcudiyetini tanıtmaya ve onun, kendisinden bağımsız, kendi ahlaki bilinciyle evrenin geri kalanını karşılaştırmasına uğraşan stoacılarda bu yeni anlam çoktan görünmektedir. Bu yeni anlam gene, hakiki "ben", dünyanın kurucu zekası adını verdikleri şey ile ve hatta tüm düşünceyi ve tüm gerçekliği temellendiren aşkın Birlik ile özdeşleştiren yeni-Platoncular'da daha da açıkça görünmektedir.

Helenistik ve Romen düşüncede böylelikle, Husserl'in bahsettiği, evrensel kendilik bilincinde tekrar bulmak için dünyayı kaybettiğimiz bu hareketin taslağı önceden hazırlanmıştır. Bilinçli ve istemli bir şekilde Husserl kendini, Sokrates'ten Augustinus'a ve Descartes'a kadar uzanan "Kendi kendini tanı" geleneğinin mirasçısı olarak tanımlar.

Ama hepsi bu kadar da değil. Husserl'den ödünç aldığımız bu örnek, soyut bir biçimde bu sefer antikçağda, yeni anlamdaki verilerin nasıl gerçekleştiğini daha iyi anlamamıza imkan tanımaktadır. Aslında, *"in interiore homine habitat veritas"* ifadesi, meslektaşım ve arkadaşım G. Madec'in bana fark ettirdiği üzere, *Paul'un Efesliler* e *Mektubunun* bölüm III, ayet 16 ve 17'den, tam olarak metnin şu şekilde sunulduğu antik bir Latin versiyonundan ödünç alınmış bir kelime gurubuna yapılan bir göndermedir: *"in interiore homine Christum habitare*Ama bu kelimeler; sadece bu Latin versiyonda bulunan, salt maddesel bir devamdan başkası değildir; Paul'un düşüncesinde hiçbir içeriğe tekabül etmezler; zira iki farklı cümle parçacıklarına mensupturlar. Bir yandan, Paul "İsa'nın" iman aracılığıyla müritlerinin "kalbinde yaşıyor" olmasını diler; öte yandan önceki cümle parçacığında, Tanrı'nın müritlerine, Vulgate'ın yazmış olduğu gibi, *"in interiorem hominem"*, "içteki insanla alakalı olarak", [müritlerinin] Kutsal Ruh'ta güçlendirilmiş olmalarını bahşetmesini diler. Demek ki Antik Latince versiyonu, *"in interiore homine"* ve *"Christum habitare"yi* birleştirerek bir kopya hatasına ya da çeviri anlamsızlığına yol açar. Böylelikle, Augustinusçu *"in interiore homine habitat veritas"* formülü, Aziz Paul'de anlam bütünlüğü temsil etmeyen bir kelimeler grubundan hareketle uydurulmuştur. Fakat kendinde ele alındığında bu kelimeler grubunun Augustinus için bir anlamı vardır, ve bunu, kelimeyi kullandığı *De vera religione* bağlamında açıklar: içteki insan, yani insan ruhu, düşünmesine ve akıl yürütmesine imkan tanındığı şeyi keşfeder; bu Hakikat'tır, yani ilahi Akıl'dır, yani Augustinus için, insan ruhunun içinde yaşayan, mevcut olan İsa'dır. O halde formül burada Platoncu bir anlam kazanır. O halde Augustinus'tan geçerek Aziz Paul'den Husserl'e varan, aslında yalnızca salt bir maddesel birlikten oluşan bir kelimeler grubunun ya da Latin çevirmenin yanlış anlaşılmasının Augustinus'ta, sonra da Husserl'de, kendilik bilincinin derinleşmesinin geniş geleneğinde nasıl da yepyeni bir anlam kazandığına tanık oluyoruz.

Husserl’den ödünç aldığımız bu örnek, Batı düşüncesinde *topos* adını verdiğimiz şeyin önemini apaçık görmemizi sağlar. Edebiyat teorileri, böylelikle zoraki bir biçimde yazara ya da düşünüre kendini dayatan formülleri, imgeleri, metaforları çağrıştırır; öyle ki önceden yapılandırılmış modellerin bu şekilde kullanımı, bu yazarların ve düşünürlerin kendi düşüncelerini açıklamaları için kaçınılmaz gözükmektedir.

Batı düşüncemiz, böyle beslenmiştir; ve kendisinin kaynaklandığı değişik geleneklerden ödünç alınmış metaforların ve formüllerin kısmen sınırlı bir sayısıyla hâlâ yaşamaktadır. Mesela, “Kendi kendini tanı” gibi belli bir içsel tutuma davet eden, uzun zaman boyunca doğayı görme şeklini yönlendirmiş olan vecizeler vardır: “Doğa sıçramalar yapmaz”, “Doğa çeşitlilikten hoşlanır”. “Hakikatin kuvveti”, “kitap gibi dünya” (ki belki de bir metnin genetik kodu kavramında uzantısı devam edecektir) gibi metaforlar vardır. “Ben olan kişiyim” gibi, Tanrı fikrini derinlemesine etkilemiş kutsal kitaba dair formüller vardır. Israrla altını çizmek istediğim nokta şudur: Birkaç örneğini vermiş olduğum önceden yapılandırılmış bu modeller, Rönesans’ta ve modern dünyada, özellikle Helenistik ve Romen geleneğinde belirdikleri biçimde tanınmışlardır ve bu modeller, aslen, Rönesans’ta ve modern dünyada, GrekoRomen dönemde ve hele de antikçağ sonunda sahip oldukları düşünce modelleri manasında anlaşılmışlardır. O halde bu modeller hâlihazırda, çağdaş düşüncemizin pek çok açısını ve hatta özellikle de [bu düşüncemizin] antikçağdan edindiği bazen beklenmedik ifadeleri açıklamaktadır.

Mesela, geç dönem Latin ve Yunan edebiyatı çalışmalarına bu denli zarar vermiş olan klasik önyargı; maniyerizm’e[677] ve baroğa karşı bir reaksiyon olarak, “asianizm”[678] olarak adlandırdıkları, klasik yazarların bir kanon modelini oluşturmuş olan Greko-Romen dönemim bir icadıdır. Lakin eğer klasik önyargı, çoktan Helenistik ve özellikle de imparatorluk döneminde var olmuş ise, bu açıkça, klasik Yunan karşısında hissettiğimiz uzaklığın tam da bu anda ortaya çıkmış olmasındandır. Açıkça Yunan özünü oluşturan da budur, bir anlamda modern olan bu uzaklıktır. Bu uzaklık nazarında, örneğin, geleneksel efsaneler, felsefi ya da ahlaki yorum veya uzmanlık konusu haline gelir. Özellikle geç dönem Helenistik ve Romen düşüncesi aracılığıyla Rönesans, Yunan geleneğini fark edecektir. Bu olgunun, modern Avrupa düşüncesinin ve sanatının doğuşu üzerinde belirleyici bir önemi

olacaktır. Zaten, yazılı metnin otonomisini ilan eden çağdaş hermenötik teoriler; tüm anlamların muhtemel hale geldiği, biraz önce bahsettiğim, antik tefsir geleneklerinden kopup gelen, yorumların hakiki bir Babil kulesini kurmuşlardır. Başka bir örnek: özlemle andığımız meslektaşımız Roland Barthes'a göre, "edebiyatımızın, eğitimimizin, dil kurumlarımızın pek çok çizgisi; eğer kültürümüze dilini sağlayan retorik kodu esasında biliyor olsaydık, oldukça farklı bir biçimde aydınlanacak ve anlaşılacak olurdu". Bu, tamamen doğrudur ve buna, bu bilginin; belki de insani bilimlerimizin, kendi yöntemleri ve kendi ifade usullerinde, genellikle antik retorik modellerine oldukça benzer bir biçimde işlemekte olması olgusunun farkına varmamıza imkan tanıyacağını da ekleyebiliriz.

Helenistik ve Romen düşünce tarihimiz o halde, yalnızca felsefi eserlerdeki düşünce hareketinin bir analizi olmayacaktır, aynı zamanda *topoi*, bahsettiğimiz modellerin anlamının evrimini ve Batı düşüncesinin biçimlenmesinde oynadıkları rolü araştıracak olan bir felsefi topik de olacaktır. Formüllerin ya da modellerin özgün anlamını ve takip eden yinelenen yorumların bunlara verdiği farklı ifadeleri ayırt etmeye koyulacaktır.

Bu tarihsel topik, öncelikle bazı eserlerin kurucu modellerini ve bunların yarattığı edebi türleri konu edinecektir. Euclides'in *Unsurlar*ı örneğin Proclus'un *Teolojinin UnsurlarTna,* hatta Spinoza'nın *Etik* ine model teşkil etmiştir. Kendisi Sokrates öncesi kozmik şiirlerinden ilham alan Platon'un *Timeios'* u, Lucretius'un, 17. yüzyılda, sırası gelince bilimin son keşiflerini sunacak kozmik yeni bir şiire bürünecek olan *De rerum natu*ra'sına model teşkil etmiştir. Augustinus'un halihazırda yanlış bir şekilde yorumlanmış *İtiraflar*'ı, J.–J. Rousseau'ya ve romantiklere kadar geniş bir edebiyatın ilham kaynağı olmuştur.

Bu topik aynı zamanda, aforizmaların, mesela, 19. yüzyıla kadar bilimsel hayal gücüne hükmetmiş olan doğanın vecizelerinin de bir topiği olabilir. Böylelikle, bu yıl, Herakleitos'un alışılagelmiş bir şekilde şu biçimde dile getirdiğimiz aforizmalarını işleyeceğiz: "Doğa saklanmayı sever", her ne kadar bu şekilde çevirdiğimiz Yunanca üç kelimenin esas anlamı kesinlikle bu olmasa da. Formülün, antikçağ boyunca ve sonrasında da "doğa" fikrinin

evrimi açısından, Heidegger tarafından önerilen yoruma kadar üstleneceği tüm anlamları göreceğiz.

Bu tarihsel topik, her şeyden öte de, biraz önce bahsettiğimiz ve Batı düşüncemize hükmetmiş ve hâlâ hükmetmekte olan meditasyon temalarının bir topiği olacaktır. Mesela, Platon felsefeyi, ruh ve bedenin ayrılması gibi anlaşılmış bir ölüm alıştırması olarak tanımlamıştır. Epikuros'ta ise, bu ölüm alıştırması yeni bir anlam kazanır; bu alıştırma her ana sonsuz bir değer katan, varoluşun sonluluğunun bilinci halini alır: "İnan ki ışıldayan her gün son günün olacak; böylece minnettarlıkla karşılarsın her beklenmedik saati." Stoacılık perspektifinde ölüm alıştırması, tamamen farklı bir karaktere bürünür; dolaysız geri-dönüşe davet eder ve içsel özgürlüğü mümkün kılar: "Ölüm her gün gözlerinin önünde olsun, ne sığ düşüncen olacaktır ne de aşırı arzun." Ulusal (Romen) Müze'nin bir mozaiği, bir iskeleti yalan yanlış bir: *"Gnothi seauton*", "Kendi kendini tanı" yazısı ile tasvir ederken belki de ironik bir biçimde bu meditasyondan ilham alır. Her ne olursa olsun, bu meditasyon terimi Hıristiyanlıkta bol bol yeniden ele alınacaktır. Bu bağlamda, bir keşişin düşünüşünde olduğu gibi, stoacılığa yakın bir biçimde işlenebilir: "Konuşmamızın başından beri, ölüme daha da yaklaştık. Vaktimiz varken dikkatli olalım." Fakat, İsa'nın ölümünden pay almanın tam anlamıyla Hıristiyan temasıyla harmanlandıkça temelli değiştirir kendini. Montaigne'in "Que philosopher c'est apprendre â mourir" bölümünde de resmedildiği üzere, zengin Batı edebiyatı geleneğini bir yana bırakarak, ölümün aydınlık öncelemesi olarak varoluşun hakikiliği tanımında bu temel felsefi alıştırmaya rastlamak için dosdoğru Heidegger'e yönelebileceğiz.

Ölüm meditasyonuna bağlı olan mevcut anın değeri teması, bütün felsefi ekollerde temel bir rol oynar. Bu, bütününde, bir içsel özgürlüğün farkındalığıdır. Bunu şu tarz bir formülle özetleyebiliriz: "Geçmiş için ve gelecek için kaygılanmaktan vazgeçerek, içsel huzura derhal kavuşman için kendinden başkasına ihtiyacın yok. Şu andan itibaren mutlu olabilirsin, ya da asla olmayacaksın." Stoacı, kendine dikkat çabası, kader tarafından bize dayatılmış mevcut an'a neşeyle rıza gösterme üzerinde daha çok duracaktır. Epikurosçu ise, bu geçmiş ve gelecek kaygısından kurtulmayı bir dinginlik, saf bir var olma sevinci olarak kabul edecektir: "Biz konuşurken, kıskanç zaman uçup gitmekte. Öyleyse yarına bel bağlamaksızın karşıla bugünü."

Bu, Horatius'un meşhur *“laetus in praesens”\,* –Andre Chastel’in özellikle Horatius'un bu formülünü özdeyişi haline getirmiş Marsile Ficin için kullandığı güzel ifadeyi yinelemek gerekirse– “salt şimdinin tadı”dır. Gene burada da, bu temanın Batı düşüncesindeki geçmişi büyüleyicidir. Goethe’nin *İkinci Faust* unun doruğunda, Faust ve Helene'nin diyaloğunun dile getirdiği hazza nasıl karşı koyulur: *“Nun schaut mein Geist nicht vorwarts nicht zurück, Die Gegenwart allein ist unser Glück.”* “İşte, ruhum ne ileri ne geriye bakar. Bir tek şu an mutluluğumuzdur...” Başına geleni anlamaya çalışma. Orada olmak bir görevdir ve bu da bir an için geçerli olmayacak mıdır?

Sizlerin huzurunda, antikçağda bir *epideixis* adı verilen, şatafatlı bir söylemi gerçekleştirdiğim anlamına gelen bu açılış dersini dile getirmeyi bitirmiş oluyorum. Misal, Libanius devrinde, hocalar, dinleyiciler toplamak için, hem ihtisas alanlarının kıyaslanmaz değerini ifşa etmeye hem de hitabetlerini göstermeye uğraşarak uzun uzadıya dil dökmek zorundaydılar. Bu antik kullanımın College de France'ın ilk profesörlerine kadar aktarıldığı tarihsel geçitleri araştırmak ilginç olacaktır. Her halükarda biz, içinde bulunduğumuz şu an içinde, GrekoRomen geleneğinin tam ortasında yaşamaktayız. İskenderiyeli Philon bu şatafatlı söylem hakkında, konuşmacının “bu söylemde, tıpkı ressamlar ve heykeltıraşların eserlerini yaratarak insanların alkışlarını beklemeleri gibi, bir başına takip edilmiş uzun çabaların meyvesini gün ışığına çıkardığını” söylerdi. Ve bu tutumu; hocanın sözünü dinleyicilerin durumuna göre uyarladığı ve iyileşmeleri için ihtiyaç duydukları çareleri onlara sağladığı hakiki felsefi öğretimle karşılaştırırdı.

Tüm ekollerin, hatta septiklerinkinin bile, felsefenin sonu [amacı], ciddiyet ve varoluşun yüceliği duygusu olarak önerdikleri bireysel kader ve ruhani ilerleme kaygısı, ahlaki gerekliliğin uzlaşmaz doğrulaması, meditasyona çağrı, bu içsel huzur arayışına davet; bana öyle geliyor ki antik felsefede asla aşılmadı ve hâlâ canlıdır. Bazıları bu davranışlarda belki de bir kaçış tavrına, insan ıstırabından ve sefaletinden sorumlu olmamızı gerektiren vicdanla uyumlu olmayan bir kafa dinle– meyetanık olacaklar ve böylece filozofun dünyaya çaresiz olarak yabancı kaldığını düşünecekler. En yalın haliyle, Georges Friedmanrı'nın, 1942 tarihli, adalet kaygısını ve ruhani çabayı uzlaştırma olasılığını sezdiren ve bir antikçağ stoacısının şöyle diyebileceği, şu güzel metninden alıntı yaparak cevap vereceğim: "Havalanmak her gün! En azından bir saniye, kısa olsa bile olur, yeter ki dolu dolu olsun. Her gün bir 'ruhani alıştırma' – tek başına ya da kendisi de düzelmek isteyen bir adamın eşliğinde... Süreden azat olmak. Kendini kendi tutkularından arınmaya zorlamak... Kendini aşarak ebedileşmek. Kendi üzerine bu çaba gereklidir, bu hırs ise makul. Pek çokları kendilerini militan politikada, sosyal devrim hazırlığında tamamıyla yitirip gidenlerdir. Nadirleri, çok nadirleri ise, devrimi hazırlamak için kendilerini haysiyetli kılanlardır."

Yaşam Tarzı Olarak Felsefe

“Yunanlarda ve barbarlarda, *bilgelik icra edenlerin*, ayıplanmaksızın ve yakınmaksızın bir yaşam sürenlerin hepsi, istemli olarak *adaletsizlik* yapmaktan veya başkasına adaletsiz davranmaktan kaçınır, dalavereci kişilerle ticaret yapmaktan kaçınır ve bu tarz insanların sık sık bulundukları yerleri, mahkemeleri, kurulları, ortak kullanım alanlarını, meclisleri, düşüncesiz insanların bulundukları bütün toplantıları ve gruplaşmaları kınarlar. Huzur ve dinginlik dolu bir yaşamı arzulayarak *doğayı* ve doğada bulunan her şeyi *temaşa ederler,* dikkatlice yeri, denizi, havayı, gökyüzünü ve burada bulanan tüm doğaları incelerler; düşünce yoluyla aya, güneşe, hareketli ya da sabit diğer yıldızların devirlerine, dünya üzerindeki cisimlerine eşlik ederler, hatta *ether'de* yükselerek burada bulunan kuvvetleri gözlemleyebilsin diye ruhlarına kanatlar verirler. Gerçekten de *dünya vatandaşı* haline gelmiş olanlar, dünyayı, vatandaşlan bilgeliğe aşina olan, kendi siteleri olarak göz önünde bulundururlar, Evren’in yönetimine egemen olan Erdem’in sivil yasalarını kabul ederler. Böylelikle, eksiksiz mükemmeliyetle dolu, bedenin kötülüklerini ve dıştaki kötüleri artık hesaba katmamaya alışmış, hazlara ve arzulara karşı korunaklı, tek bir kelimeyle, daima kendini tutkuların üstünde tutmaya can atan [...], saldırılarını önceden tahmin ettikleri (zira, düşünce, olaylarda beklenemedik hiçbir şeyle karşılaşmayıp da algıyı, sanki eski ve kullanılmış şeylerden bahsediliyormuşçasına, köreltiği zaman; dilemediğimiz halde vuku bulan şeylerin en acı verenleri bile, öngörüyle hafifletilmiştir) için feleğin darbelerine boyun eğmeyen, neşeyi erdemde bulan böyle insanlar için *bütün yaşam bir şenliktir.*

Bunlar; erdem tamamen sönüp gitmesin ve türümüz bundan yoksun kalmasın diye, sitede süregelen bilgelikle yanıp tutuşan pek az kişidir.

Lakin eğer her yanda, bu az sayıdakilerin duygularına sahip insanlar var idiyse, eğer hakikaten de doğa kendilerinden ayıplanmaksızın, yakınmaksızın, iyiden zevk alan, *bilgeliğin âşıkları* haline gelmelerini

istediyse, bu, bunun iyi olmasından ve ahlaki iyiyinin tek iyi olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır... böylelikle siteler mutluluk dolu, her türlü kederden ve korkudan kurtulmuş, neşeyi ve ruhani hazzı oluşturan her türlü şeyle dolu, hiçbir anın neşeli bir yaşamdan mahrum kalmadığı ve bütün yıl döngüsünün bir *şenlik* olacağı şekilde olacaktır. '

Stoacılıktan esinlenmiş İskenderiyeli Philon'un bu metninde (*De special. leg.*, 11, § 44), Helenistik ve Romen dönemde felsefenin en temel açılarından biri açıkça görünmektedir: Felsefe bir yasam tarzıdır, bu. yalnızca belli bir ahlaki tutum –zira bu metinde doğayı temaşanın oynadığı role tanık oluyoruz– olduğu anlamına gelmez fakat her an deneyimlenmesi gereken, tüm yaşamı dönüştürmesi gereken bir dünyada var olma tarzıdır da.

Philo-sophia, "bilgelik aşkı" kelimesi, antiklerin nazarında, felsefe kavramını açıklamak için yeterliydi. Platon *Şölen'de,* philo-sophos figürü olan Sokrates'in, *Poros* (çare) ve Penla'nın (yoksulluk) oğlu Eros ile özdeşleşebileceğini göstermiştir. Bilgelikten yoksundu, fakat nasıl sağlanacağını biliyordu. Felsefe de, neredeyse insan için ulaşılamaz bir hale, bilgeliğe ulaşmaya çabalamak amacıyla bir düşünce, istenç, varlığın hepsinin alıştırması olarak ortaya çıkmaktadır. Felsefe, kökten bir geri–dönüş, olma tarzının kökten bir dönüşümünü gerektiren bir ruhani ilerleyiş yöntemiydi. Felsefe demek ki bilgeliğe ulaşmak için, çabasında, alıştırmasında bir yaşam tarzı idi, üstelik de bu amaçta bilgeliğin ta kendisiydi. Zira bilgelik yalnızca bilmeyi değil, aynı zamanda farklı "olmayı" da sağlar. Antik felsefe paradoksu ve yüceliği, hem bilgeliğin ulaşılamaz olduğu gerçeğinin hem de ruhani ilerleyişi kovalamanın zorunluluğuna ikna olmuş olmanın farkındaydı. Quintilien'in (*Institut. Orat.*, 1, proem., 19) de dediği gibi: "En yüksek olana doğru yönelmeli: Hepsi de henüz bilgelikle karşılaşmadığımızı düşünen, bilgelik öğretilerinden dahasını öğretmeyen antiklerin çoğunun yaptığı da budur." Kendinde sabit ve kesin bir evre olarak bilgeliğe hiçbir zaman erişmeyeceğimizi biliyorduk, ancak en azından bazı ayrıcalıklı anlarda buna ulaşmayı umuyorduk; ve bilgelik eylemi yönlendiren aşkın bir normdu.

Bilgelik, ruhun dinginliğini (*ataraxia*), içsel-özgürlüğünü (*autarkeia*), kozmik bilinci beraberinde getiren bir yaşam şekliydi. Öncelikle felsefe,

sıkıntıyı iyileştirmeye yönelik bir tedavi yoluydu. Bu; üstü kapalı bir halde de olsa, Platon'un müridi Xenocrates'te, Epikuros'ta (*Pythocles*'e *Mektup*, § 85: "Göksel fenomenler bilgisinden, ruhun huzurundan başka edinilecek meyve yoktur"), stoacılarda (Marcus Aurelius, IX, 31) , septiklerde güzel bir imgesine rastladığımız bir temadır (Sextus Empiricus, *Hypotyp.*, 1, 28): "Meşhur ressam Apelle, atın terini resim ile yeniden canlandırmak istiyordu. Bir türlü başaramadığından vazgeçmeye karar verdi. Böylece tablonun üstüne, fırçalarını temizlemek için kullandığı süngeri fırlattı. Tam da tabloyla temas ettiği noktada sünger, atın terinin taklidini oluşturmaktaydı." Aynı şekilde septikler de, ruhun huzurunu, yargının kapalılığı ve teminatını arayan diğer filozoflar gibi yapmaya başlarlar. Ve işte, şans eseri, ruhun huzuru, gölgenin bedeni takip ettiği gibi yargının askıya alınmasına eşlik eder.

Felsefe aynı zamanda da bağımsızlığa, içsel özgülüğe (*autarkeia*) "ben"in kendinden başka hiçbir şeye bağımlı olmadığı hale ulaşmak için bir yöntem olarak ortaya çıkıyordu. Tema, Sokrates'te (Xenophon, *Memorables*, I, 2, 14), kiniklerde, temaşa yaşamının bağımsızlığın temeli olduğu (*Eth. Nicom.*, X, 7, 1178b 3) Aristoteles'te, Epikuros'ta (*Gnomol. Vatican.*, § 77), stoacılarda (Epiktetos, IH, 13, 7) bulunmaktadır. Tüm felsefi ekollerde, çeşitli yöntemler uyarınca, insan "ben"inin sahip olduğu, kendisine yabancı olan her şeyi aşma gücünün aynı farkındalığına rastlarız, ki bu septiklerde olduğu gibi, karar vermeyi inkar etmeyle ortaya çıkmayacak mıdır?

Epikurosçulukta ve stoacılıkta bu temel eğilimlere, kozmik bilinç, yani kozmosun bir parçası olma bilinci, "ben"in evrensel doğanın sonsuzluğuna yayılımı da eklenir. Epikuros'un müridi Metrodoros'un dediği gibi: "Hatırla ki, ölümlü olmana ve yalnızca sınırlı bir yaşama sahip olmana rağmen, gene de, doğanın temaşası aracılığıyla, uzayın ve zamanın sonsuzluğuna yükseldin ve tüm geçmişi ve tüm geleceği gördün." Ve Marcus Aurelius'a (Xl, 1) göre, "insan ruhu kozmosun bütününü ve kendini çevreleyen boşluğu kat eder, sonsuz zamanın sonsuzluğuna yayılır ve evrenin döngüsel yeniden doğuşunu düşünür ve kavrar." Antik bilge, her an, kozmosta yaşamanın bilincindedir ve kozmos ile uyum içindedir.

Antik felsefenin ne tarzda bir yaşam şekli olduğunu daha iyi anlamak için, belki de Stoacıların felsefe üzerine söylem ve felsefenin aslı (Diogenes

Laertius, VII, 39) arasında önerdikleri aynına başvurmak gerekir. Stoacılara göre, felsefenin kısımları, fizik, etik ve mantık, aslında felsefenin aslının kısımları değil, felsefi söylemin kısımlarıydı. Bununla; felsefe öğretmenin bahsi geçtiğinde, bir mantık teorisi, bir fizik teorisi, bir etik teorisi önermek gerektiğini söylemek istiyorlardı. Söylemin hem mantıksal, hem de pedagojik gereklilikleri, bu ayrımları yapmayı zorunlu kılar. Fakat felsefenin aslı, yani felsefi yaşam şekli, kısımlara bölünmüş bir teori değil, ama mantığı, fiziği ve etiği *yaşamaya* dayanan tek bir eylemdir. O halde artık mantık, yani doğru konuşma ve doğru düşünme teorisi yapmayız, fakat doğru düşünür ve konuşuruz; artık fiziksel dünya teorisi yapmayız, fakat kozmosu temaşa eder; artık ahlak teorisi yapmayız, fakat doğru ve haklı bir biçimde davranırız.

Felsefe üzerine söylem, felsefe değildir. Antik Akademi ekolünün önderlerinden biri olan Polemon şöyle derdi: “Müzik manüellerini okumaktan memnun olup da hiçbir zaman çalmayacak olan bir müzisyen hakkında ne denilebilir? Filozoflar her ne kadar kıyaslamaları için hayranlık uyandırmış olsalar da, yaşamda kendileriyle çelişirler” (Diogenes Laertius, IV, 18). Ve bu söz, beş asır sonra Epiktetos'ta yankı bulur (111, 21,4–6): “Marangoz size gelip de ‘Marangozluk sanatı hakkında nasıl akıl yürüttüğümü dinleyin” demez, fakat bir ev için anlaşma yapar ve evi inşa eder [...]. Sen de aynısını yap. İnsan gibi ye, insan gibi iç [...] evlen, çocuk yap, site yaşamına katıl, haksızlığa maruz kalmayı bil, diğer insanlara tahammül et...”

Stoacılarca formüle edilmiş, lakin filozofların çoğunca örtük bir şekilde ele alınmış, teori ve pratik arasındaki ilişkileri ilgilendiren bu ayrımın sonuçlarını hemen sezinliyoruz. Epikurosçu bir cümle bunu açıkça söyler: “Ruhun hastalığına çare olmayan filozofun söylemi boştur” (Usener, *Epicurea, 222*). Felsefi teoriler, felsefi yaşamın hizmeti altındadır. Bu yüzdendir ki, Helenistik ve Romen dönemde bunlar, teorik, sistematik, fazlasıyla somut, kuvvetli bir ruhsal tesir uyandırmaya muktedirdir ve daima bunu el altında bulundurabilelim diye yeterince kullanışlı bir çekirdeğe indirgenmişlerdir. Felsefi söylem sistematiktir; tüm gerçekliğin sistematik ve bütünlemesine bir açıklamasını verme arzusundan ötürü değil, fakat zihne, birbirine sıkı sıkıya bağlı ilkeleri sağlamak amacıyla sistematiktir. İlkeler bu sistematikleştirmeden, en önemli ve oldukça ikna

edici kuvveti, en iyi bellek eğitici tesiri edinirler. Zaten, içinde yaşamak zorunda olduğumuz mizaçta konumlanmamıza imkan tanımak amacıyla, bazen çarpıcı bir şekilde, kısa cümlelerde özetlenir esas öğretiler.

Öyleyse felsefi yaşam, yalnızca yaşamın sorunlarını çözmek için sahip olduğumuz teoremleri her saniye uygulamaktan mı ibarettir? Aslında, felsefi, yaşamın neyi kapsadığını düşünürken, felsefi teori ve canlı edim olarak felsefe yapmak arasında bir uçurum olduğunu fark ederiz. Sanatçı da kurallar uygulanmaktan hoşnut gibi gözükür. Lakin sanatın soyut teorisi ve sanatsal yaratım arasında ölçülemez bir mesafe vardır. Zira, felsefede de söz konusu olan, yalnızca bir sanat eseri yaratmak değil, kendi kendini dönüştürmektir. Gerçekten yaşamak, filozofta, felsefi, söyleminkinden bütünüyle farklı bir gerçeklik düzeyine tekabül eder.

Epikurosçulukta olduğu gibi stoacılıkta da felsefe yapmak, sürekliliği olan bir eylem, yaşamla özdeşleşen sürekli bir eylem, her saniye yenilenmesi gereken bir eylemdir. Her iki durumda da bu eylemi, bir dikkat yönlendirilmesi olarak tanımlayabiliriz. Stoacılıkta dikkat, niyetin saflığına, yani insan iradesinin Akıl'la –evrensel Aklın iradesiyle– uygunluğuna yönlendirilmiştir. Epikurosçulukta dikkat, nihayetinde hazza, yani "var olma hazzı olan hazza" yönlendirilmiştir. Fakat, bu dikkati gerçekleştirmek için her türlü alıştırma zorunludur: Bilhassa temel öğretilerin yoğun meditasyonu, yaşamın sonluluğunun yenilenmiş farkındalılığı, bilinç sınanması, her şeyden öte de zaman karşısında takınılması gereken belli bir tavır. Stoacılar ve Epikurosçular, aslında, geçmiş tarafından allak bullak edilmeksizin, belirsiz gelecek için kaygılanmaksızın, şimdide yaşamayı tavsiye ederler. Onlara göre şimdi, mutluluğa yeter, çünkü bizim olan tek gerçeklik, bize bağımlı olan tek gerçek budur. Stoacılar ve Epikurosçular her anın sonsuz değerini teslim etmekte hemfikirdirler; onlar için bilgelik, tüm ebediyet boyunca olduğu kadar bir saniyede de eksiksiz ve mükemmeldir. Özellikle de stoacı bilge için, kozmosun bütünü, her saniyede içerilir, kapsanır. Zaten, her daim sadece mutlu olabiliriz değil, mutlu olmalıyız da. Durumun aciliyeti vardır, gelecek belirsizdir, ölüm tehdit eder. "Biz yaşamayı beklerken, yaşam geçip gider" (Seneca, *Lucilius*'a *Mektup,* 1, 1). Böyle bir tavır, antik felsefede; var olmanın, Kozmos'da kozmik olayın nadide gerçekliğinde var olmanın sonsuz, ölçülemez değerinin keskin bir farkındalılığını varsayarsak anlaşılabilir.

Öyleyse Helenistik ve Romen dönemde felsefe, bir yaşam şekli, bir yaşama sanatı, var olma tarzı olarak ortaya çıkar. Aslında, en azından Sokrates'ten beri, antik felsefe bu karaktere sahipti. Sokratesçi bir yaşam stili (ki kinikler bunu taklit edeceklerdir) vardı ve Sokratesçi diyalog, Sokrates'in muhatabını kendini sorgulamaya, kendisi için kaygılanmaya, mümkün olduğunca ruhunu daha güzel ve daha bilge kılmaya sevk eden bir alıştırmaydı (Platon, Sokr. *Sav.*, 29e 1). Platon felsefeyi. ölüm alıştırması olarak, ve filozofu, zamanın ve varlığın bütününü temaşa ettiğinden ötürü ölmekten korkmayan insan olacak tanımlar (Devlet, 474d ve 476a). Bazen Aristoteles'in salt bir teorisyen olduğunu düşünürüz, ama onun için de felsefe, felsefi söyleme ya da bir bilgiler külliyatına indirgenmez, fakat bu, tinin bir niteliği, içsel bir dönüşümün sonucudur: göklere çıkardığı yaşam biçimidir, tine göre yaşamaktır (*Eth. Nicom.*. 1178a sq.).

O halde, sıklıkla yaptığımız gibi, felsefenin Helenistik dönemde, yani Yunan sitelerinin Makedon egemenliği altında kaldığı dönemden sonra ya da imparatorluk döneminde temelden dönüştüğünü düşünmemek gerekir. MÖ 330'dan sonra, çoğunluğumuzun kolayca söküp atılamayan klişelerin etkisi altında kabul ettiği bu "Yunan sitesinin ve siyasi yaşamın ölümü" diye bir şey olmamıştır. Ve her şeyden öte de yasama sanatı olarak, yaşam biçimi olarak felsefe kavramı: siyasi koşullara kaçıp gitme ihtiyacına, kaybolan siyasi özgürlüğü telafi edecek olan bir içsel özgürlük ihtiyacına bağlı değildir. Halihazırda. Sokrates'te ve müritlerinde felsefe, bir yaşam şekli, bir içsel yaşam tekniğidir. Felsefe, antikçağ serüveni boyunca özünden bir sev kaybetmemiştir.

Felsefe tarihçileri genelde, antik felsefenin her şeyden öte bir yaşam tarzı olması olgusuna pek fazla dikkat etmezler. Felsefeyi özellikle bir felsefi söylem olarak düşünürler. Bu önyargının kökenini nasıl açıklamalı? Bunun, felsefenin aslının ortaçağda ve modern zamanlardaki evrimine bağlı olduğunu düşünüyorum. Hıristiyanlık bu fenomende, göz ardı edilemez bir rol oynadı. Başlangıçta, MS 2. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık bir felsefe olarak yani bir Hıristiyan yaşam şekli alarak ortaya çıktı. Ve eğer Hıristiyanlık, bir felsefe olarak ortaya çıkabilmişse, bu ancak, felsefenin antikçağda da bir yasam şekli olarak kavranmakta olduğunu doğrular. Eğer felsefe yapmak. Aklın yasaları gereğince yasamaksa, Hıristiyan bir filozoftur, çünkü o, *logos*'un, ilahi Doğa'nın yasaları gereğince yaşar

(Justin, *Apol.,* 1, 46, 1–4). Felsefe olarak ortaya çıkmak için Hıristiyanlık, zaten antik felsefeden ödünç almış olduğu unsurları benimsemiş, Jean'ın İncil'inin logos'unu stoacı kozmik Akıl ile, sonra da Aristotelesçi ya da Platoncu Zeka ile uyuşturmuş olmalıdır. Felsefi ruhani alıştırmaları da, Hıristiyan yaşamla bütünleştirmiş olsa gerek. Bu bütünleştirme fenomeni İskenderiyeli Clemens'ta açıkça gözükmektedir, ve stoacı ya da Platoncu kendine dikkat (prosoche), bilinç sınanması, ölüm alıştırması, meditasyon gibi ruhun dinginliğine ve özdeksizliğe ithaf edilen değerlere vakıf olduğumuz alıştırmalara rastladığımız monastik harekette de yoğun bir biçimde gelişir.

Ortaçağ, Hıristiyan felsefe olarak, yani yaşamanın Hıristiyan tarzı olarak monastik yaşam kavramının mirasçısı olacaktır. Dom Jean Leclercq de söyler ("Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chretienne"', dans Melanges de scince religieuse, cilt IX, 1952, s.221): "Antikçağda olduğu gibi monastik ortaçağda da. *philosophia* bir bilme teorisi ya da tarzını değil, yaşanmış bir bilgeliği, akla göre bir yaşama tarzını ifade etmektedir."

Lakin aynı zamanda, ortaçağda üniversitelerde, ilk olarak Hıristiyanlıkta, iman kuralı üzerine temellendirilen teoloji ve akıl üzerine temellendirilen geleneksel felsefe arasında bulunmakta olan karmaşıklığa bir son verilir. Felsefe, artık üstün bilim değil, fakat "teolojinin hizmetkarı"dır; teolojiye, ihtiyaç duyduğu kavramsal, mantıksal, fizik ya da metafizik ana maddeyi sağlar. Sanatlar yetisi, teoloji yetisine bir hazırlıktan başka bir şey değildir. Ortaçağda, eğer philosophia kelimesinin monastik kullanımını bir kenara koyarsak, felsefe salt anlamda teorik ve soyut bir faaliyet halini alır, artık bir yaşam tarzı değildir. Antik ruhani alıştırmalar, bundan böyle felsefenin bir parçası değildir, ama Hıristiyan ruhaniliğiyle bütünleşmişlerdir: buna Aziz Ignatius'un *Exercitia spititualia*'sında rastlarız; ve yeni-Platoncu mistiğin uzantısı, Hıristiyan mistikte, özellikle de Maitre Eckhart gibi Rhin'li Dominiken mistiğinde devam eder. O halde felsefenin içeriğinin, antikçağa göre kökten bir değişimi söz konusudur. Bir yandan, teoloji ve felsefe, bundan böyle ortaçağda "kilise"nin eseri olan üniversitelerde öğretilmiştir. Her ne kadar zaman zaman "üniversite" kelimesini antik ekolcü kurumlar için kullanmak istemiş olsak da, üniversite nosyonu ve gerçekliği, belki Doğu hariç, antikçağ sonunda hiç de var olmamıştır. Üniversitenin karakteristiklerinden biri, profesörleri eğiten profesörler,

profesyonelleri eğiten profesyoneller tarafından oluşturulmuş olmasıdır. O halde eğitim, artık insan olsunlar diye eğitmek istediğimiz insanlara değil, ama diğer uzmanları eğitmeyi öğrensinler diye uzmanlara hitap etmektedir. Bu, antikçağ sonunda taslağı çıkarılmış olan, ortaçağda gelişen ve bugün hâlâ felsefede mevcudiyetini hissettiğimiz “skolastik” tehlikedir.

Teolojinin hüküm sürdüğü skolastik üniversite, 18. yüzyıl sonuna kadar işlevine devam edecektir, ama 16. ve 17. yüzyıllar arasında gerçek bir yaratıcı felsefi, faaliyet, üniversite dışında Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz ile gelişecektir. Felsefe, teoloji karşısındaki otonomisini yeniden kazanacaktır, ama ortaçağ skolastiğine tepki olarak doğmuş olan bu hareket, onunla aynı paydada konumlanacaktır. Felsefi teorik söylem karşısına başka bir teorik söylem çıkaracağız.

18. yüzyıl sonundan itibaren yeni felsefe, Wolff, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel ile üniversiteye girer ve bundan böyle felsefe, Schopenhauer ya da Nietzsche gibi birkaç istisna hariç, kaçınılmaz bir şekilde, Bergson, Husserl ya da Heidegger ile gördüğümüz üzere, üniversiteye bağlıdır. Sonuç olarak, olay, ehemmiyetini kazanır. Gördüğümüz üzere, felsefi söyleme indirgenmiş felsefe kesin olarak antik felsefeden başka bir atmosferde, başka bir çevrede gelişir. Modern üniversite felsefesinde, felsefe pek açıktır ki artık bir yaşam tarzı, bir yaşam türü değildir, en azından felsefe profesörünün yaşam türü olduğundan daha fazla değil. Felsefe, yaşamsal yer olarak, unsur olarak Devlet’in okulsal kurumudur, ki bu da felsefenin bağımsızlığı için daima bir tehtid unsuru olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Schopenhauer'ın (*Le Monde comme volonte...*, cilt II, s.297, çev. Burdeau) dediği gibi: “Üniversitelerin felsefesi, bir ayna karşısında eskrimdir. Esasında hakiki amacı, kürsüleri dağıtan bakanın gönlünü hoş tutan fikirleri öğrencilere iletmektir [...]. Bunu pek de ciddiye alamayız. Gülünecek bir felsefedir bu. Gene de, dünyada arzulanan tek bir şey varsa bu, bir ışık süzmesinin yaşamımızın gizemli bilmecesi üzerine düştüğünü görmektir...” Her ne olursa olsun, modern felsefe, her şeyden öte, derslerde keşfettiğimiz, kitaplarda kaydettiğimiz bir söylem, tefsirini yapabildiğimiz bir metindir.

Bu, modern felsefenin, farklı yollardan, antik felsefenin bazı varoluşsal açılarına rastlamamış olması demeye gelmez. Zaten bu açıların hiçbir

zaman bütünüyle kaybolmadığını söylemek gerekir. Örneğin Derscartes eserlerinden birinin adını *Meditasyonlar* koyuyorsa bu yalnızca bir tesadüften ibaret değildir. Bunlar, gerçekten de Aziz Augustinus'un Hıristiyan felsefesi özüne göre meditasyonlandır (alıştırma anlamında *meditatio*), ve Descartes bunları belli bir süre boyunca deneyimlemeyi önerir. Sistematik ve geometrik biçimiyle Spinoza'nın Etik'i, stoacılıkta sistematik felsefi söylem olabilecek şeye pekâlâ denk düşer. Antik felsefeden beslenmiş olan bu söylemin, insanın varlığını kökten ve somut bir şekilde dönüştürmeyi, insanı sonsuz mutluluğa kavuşturmayı öğrettiği söylenebilir. Zaten bilge figürü, eserin son satırlarında ortaya çıkar. “Bilge,” der Spinoza, “olsa olsa ruhundaki kargaşayı bilir, ama ebedi bir zorunluluk ile kendinin, Tanrı'nın ve şeylerin bilincindedir; var olmayı asla bırakmaz, fakat daima ruhun gerçek memnuniyetine sahiptir.”

Schopenhauer ve Nietzsche felsefeleri de, yaşama tarzının kökten bir dönüşümüne davet niteliğindedir. Schopenhauer ve Nietzsche zaten antik geleneğe bulanmış düşünürlerdir. Öte yandan, Hegelci yöntemin, yani insan bilincinin salt tarihsel karakteri fikrinin –ki bu fikre göre daimi olan tek şey, insan tininin kendisinin, sürekli yeni biçimler oluşturan, eylemidir-etkisi altında, genç Hegelcilerde ve Marx'ta, teorinin praksis'ten ayrı tutulamayacağı, temsilleri oluşturanın insanın dünya üzerindeki eylemleri olduğu fikri belirmiştir. 20. yüzyılda, Bergson felsefesi ve Husserl fenomenolojisi kendilerini, sistemden öte, dünya algımızı dönüştürmek için yöntemler olarak sunarlar. Ve ilk adımı Heidegger tarafından atılmış ve varoluşçuluk tarafından takip edilmiş düşünce hareketi, teorik olarak, ilkesel olarak, insanın özgürlüğünü ve eylemini, felsefi işleyişe –her ne kadar bu, nihayetinde her şeyden önce bir felsefi söylem olsa da– katmayı amaçlamaktadır.

Antik felsefeyi modern felsefeden ayıran şeyin, antik felsefede yalnızca, felsefi bir söylem geliştirdikleri için filozof olarak düşünülen Chrysippos ya da Epikuros'un değil, ama Chrysippos ve Epikuros usullerine göre yaşayan her insanın da filozof olarak düşünülmesi olduğunu söyleyebilriz. Caton d'Utique gibi bir siyaset adamı, her ne kadar, hayatını mükemmel bir stoacı olarak yaşasa, hiçbir şey yazmamış ya da kimseyi eğitmemiş olsa da, filozof ve hatta bir bilge olarak düşünülür. Kendilerine bahşedilmiş toprakların yönetiminin de her türlü çıkardan uzakta örnek alınacak bir insanlık

gösteren, stoacılığı deneyimlemiş olan Rutilius Rufus ve Quintus Mucius Scaevola Pontifex gibi Romen devlet adanılan için de aynısı geçerlidir. Bunlar yalnızca ahlak timsalleri değil, aynı zamanda stoacılığı tamamıyla yaşayan, stoacılar gibi konuşan (Ciceron, takipçisi oldukları seyirde belli bir tip retoriğe bağlı kalmayı reddettiklerini örtük bir şekilde söyler), dünyayı stoacılar gibi gören, yani kozmik Akıl ile uzlaşma içinde yaşamak isteyen insanlardır. Bunlar, stoacı bilgelik idealini, belli bir manada insan olma, kozmosta ve diğer insanlarla, akla uygun yaşamayı gerçekleştirmeye çalışan insanlardır. Bu sadece bir ahlak meselesi değildir; tüm varlık işin içine katılır. Modern felsefenin her şeyden önce kendini, uzmanlara mahsus teknik bir dil kurulumu olarak görmesinin tersine, antik felsefe, insana bir yaşam sanatı önerir.

Felsefeyi istediğimiz gibi tanımlamakta, dilediğimiz felsefeyi seçmekte, eğer yapabilirsek, geçerli olduğuna inandığımız felsefeyi icat etmekte özgürüz. Fakat eğer Descartes'ın ya da Spinoza'nın da yaptıkları gibi, antik tanıma –ki bu tanıma göre felsefe, "bilgelik alıştırması" idi– sadık kalmak istersek, insanlar için esas olanın bu bilgelik haline ulaşmaya çalışmak olduğunu düşünürsek, antik geleneklerde, farklı felsefe ekollerinde –Sokratesçilikte, Platonculukta, Aristotelesçilikte, Epikurosçulukta, stoacılıkta, kinizmde, septisizmde–, yaşam "modelleri"yle, aklın insan varoluşuna uygulanabilir olmasını sağlayan temel biçimlerle, bilgelik arayışı tipleriyle karşılaşacağız. Kısacası kıymetli olan antik ekollerin çokluğudur. Bu çokluk bize aklın muhtemel farklı temel tavırlarını karşılaştırma imkanı sunar, deneyimlemenin ayrıcalıklı bir sahasını sunar. Bu da açıkça, bu felsefeleri, hükümsüz kozmolojik ya da efsanevi unsurlarından ayırarak, özlerine, esaslarına indirgemizi ve bu felsefelerin kendilerince temel olduğu düşünülen önermelerini ortaya çıkarmamızı varsayar. Elbette, bu geleneklerden birini seçmek değildir söz konusu olan. K. Jaspers'ın da dikkat çektiği üzere ("Epikur", dans les *Melanges E. Beutler,* 1960, s. 132), Epikurosçuluk ve stoacılık, –bir örnek vermek gerekirse– içsel yaşamımızın zıt ama birbirinden ayrılamaz iki kutbuna tekabül etmektedir: ahlaki bilincin gerekliliği ve var olma sevinci içinde filizlenme.

Antikçağda felsefe, her an bir alıştırmadır; yaşamın her anına yoğunlaşmaya, –kozmos perspektifinde yeniden konumlarıdıracak olursak–

mevcut her anın sonsuz değerinin farkında olmaya davet eder. Zira, bilgelik alıştırmasının beraberinde getirdiği bir kozmik boyut vardır. Olağan insan, dünya ile temasını kaybetmiş, dünyayı dünya olarak görmeyip de, dünyayı arzuları tatmin etmenin bir yolu olarak ele alırken; bilgenin yaptığı, Bütün'ü zihninde aralıksız bir şekilde bulundurmayı sürdürmektir. O, evrensel bir perspektifte düşünür ve eyler. Bireyselliğin sınırlarından taşan bir Bütün’e aidiyet duygusuna sahiptir. Antikçağda bu kozmik bilinç, örneğin astronomik fenomenler bilimi olabilen, Evren’in bilimsel bilgisinden farklı bir perspektifte konumlanmaktaydı. Kozmik bilinç, kozmosun büyük akımındaki, Bütün’ün perspektifindeki bireysel varoluşun yerinin farkına varmaya dayanmakta olan bir ruhani alıştırmanın sonucu iken, bilimsel bilgi nesnel ve matematikseldi: *“toti se inserens mundo”*, “dünyanın bütününe dalarak” (Seneca, *Lucilius’a Mektuplar,* 66, 6). Bu alıştırma, kesin bilimin mutlak uzayında değil, somut, yaşayan ve algılayan öznenin yaşanmış deneyiminde konumlanmaktaydı. Bunlar birbirlerinden kökensel olarak farklı, dünyayla ilişkinin iki düzenidir. Husserl tarafından altı çizilmiş, bilimsel olarak doğrulanmış ve kanıtlanmış Yer’in kendi ekseni etrafındaki devri ve Yer’in hem gündelik deneyimizce hem de aşkın ve kurucu bilinççe ortaya çıkarılmış devinimsizliği arasındaki zıtlığı anımsayarak, bu iki düzen arasındaki ayrımı anlayabiliriz. Bu sonuncusuna göre Yer, yaşamımızın devinimsiz toprağı, düşüncemizin referansı, ya da Merleau–Ponty’nin dediği üzere (Eloge de la philosophie et autres essais, N.R.F., s.285), “uzayımızın olduğu gibi zamanımızın da ana kalıbıdır. Benzer şekilde, kozmos ve doğa, yaşanmış deneyimimiz için, yaşamımızın sonsuz ufku; canlı algımız için, Lucretius’un dile getirmiş olduğu üzere *“horror et divina voluptas”*, “ilahi bir haz ve ürperti”den esinlenen varoluşumuzun sırrıdır. Goethe’nin de hayranlık uyandırıcı dizelerinde söylediği gibi (Faust, dize 6272): “Ürperiş insanlığın en iyi kısmıdır. Lakin dünya, bu hissin bedelini pahalıya ödetir; insanın hissettiği olağanüstü gerçekliğin sezisiyle doludur.” Kendiyle ilişki, kozmosla ilişki, diğer insanlarla ilişki: bu sonuncu alanda antik felsefi gelenekler oldukça eğiticidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, modern tarihçilerin zihniyetinde, antik felsefenin bir kaçıp gitme, –ister Platoncularda idealar göğünde olsun, ister Epikurosçularda siyasetin inkarında olsun, isterse de stoacılarda Kader’e boyun eğmede olsun– kendi üzerine kapanma tutumuna ilişkin fikirden daha kökü kazınamaz, daha sıkıca bağlanmış başka bir klişe yoktur.

Aslında, şeyleri bu şekilde görme biçimi, iki bakımdan yanlıştır. Öncelikle, ilk olarak antik felsefe, daima grup halinde pratik edilen, Pisagorasçı toplulukların, Platoncu aşkın, Epikurosçu dostluğun, stoacı ruhani kılavuzluğun söz konusu olduğu bir felsefedir. Antik felsefe, toplu halde bir çabayı, bir araştırmayı, karşılıklı yardımlaşmayı, ruhani destek topluluğunu varsayar. Lakin özellikle de filzoflar, nihayetinde Epikurosçular bile, sitelere karşı harekete geçmekten, toplumu dönüştürmekten, kayıtların tanıklık ettiği gibi, genellikle sitenin nimetlerinin dışında kalan vatandaşlara hizmet etmekten hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Siyasi kavramlar ekollere göre farklılık gösterse de, site ya da Devlet üzerinde, kral üzerinde, imparator üzerinde bir etkiye sahip olma kaygısı daima sabit kalmıştır. Hele de, Stoacılıkta (ki Marcus Aurelius'un pek çok metninde buna dikkat çekebiliriz), her an düşünmek zorunda olduğumuz üç yükümlülük arasında, kader tarafından dayatılmış olaylara rıza göstermenin ve düşünceye dikkatliliğin yanı sıra, daima insan topluluğu uğruna eyleme geçme görevi, adalete göre eyleme görevi ayrıcaklı bir yere sahiptir. Bu gereklilik, diğer ikisine sıkı sıkıya bağlıdır. Hem kozmik Akla ve hem de insanlara ortak Akla uygun olan aynı bilgeliktir. Bu insan topluluğu hizmetinde yaşama kaygısı, bu adalete göre eyleme kaygısı tüm felsefi yaşamın temel bir unsurudur. Başka bir deyişle, felsefi yaşam normal olarak, topluluğa ilişkin bir sözleşmeyi beraberinde getirir. Ki muhtemelen gerçekleştirilmesi en zor olan da budur, çünkü aklın düzleminde bozulmadan kalmaya, kendini siyasi arzularca, kızgınlıklarca, kırgınlıklarca, önyargılarca körleşmeye bırakmamaya erişmektir söz konusu olan. Bilgelikten kaynaklanan içsel huzur ve insanların sefaletlerinin, ıstıraplarının, adaletsizliklerinin görünümünü kışkırtmaktan çekinmeyen tutkular arasında gerçekleştirilmesi neredeyse imkânsız bir dengenin olduğu doğrudur. Fakat bilgelik özellikle, bu dengeye dayanmaktadır; içsel özgürlük, verimlilikle eyleyebilmek için olmazsa olmazdır.

Böyledir işte antik felsefe dersi: Her insanın kendini dönüştürmesi için bir davet. Felsefe; geri-dönüş, var olma tarzının ve yaşama tarzının dönüşümü, bilgelik arayışıdır. Bu basit bir şey değildir. “Bu bilgelik haline götüren yol çetin gözükse bile,” diye yazar Spinoza Etik’in sonunda, “gene de yolu bulabiliriz. Fakat, eğer bu yolu böylesine zorlanarak keşfedersek, bu, pekâlâ çetin bir yol olmasındandır. Eğer refah el atında idiyse ve büyük çaba sarf

etmeksizin buna ulaşabiliyorduysak, nasıl olur da bu refah neredeyse herkes tarafından göz ardı edilebilir? Lakin, güzel olan her şey, nadir olduğu kadar da zordur.”

Michel Foucault ile Yarım Kalmış Bir Diyalog Ortaklıklar ve Ayrılıklar

“...felsefe, en azından bu,
önceden ne idiyse,
yani bir ‘çile’,
hâlihazırda da odur... “

Michel Foucault.[679]

Bireysel olarak Michel Foucault ile ilk defa 1980 yılı sonunda, College de France'a adaylığımı koymamı tavsiye ettiğinde tanıştım. Utanarak itiraf etmem gerekir ki, araştırmalarıma fazlasıyla gömülmüş olduğumdan esernininden pek az haberdardım. İlk karşılaşmamızdan itibaren, ve pek de şaşırmıştım, Michel Foucault bana tam tersine bazı çalışmalarımım, özellikle de 1953’te Brüksel'de Felsefe Kongresi'nde *“Epistrophe* et *metanoia* dans l’histoire dee la philosophie” üzerine yaptığım konuşmanın, ve her peyden öte de 1975–1976 tarihli *Annuaire de la V Section de l’Ecolepratique des hautes etudes* için yazmış olduğum “Exercices spirituels” başlıklı giriş makalesinin oldukça dikkatli bir okuyucusu olduğunu söyledi.

O günden itibaren, kendisinin de *L’Usage des plaisir'in* girişinde değinmiş olduğu, maalesef nadiren gerçekleştirme olanağına sahip olduğumuz konuşmalarımızda, hem Michel Foucault dehasının muhteşem keskinliğini hem de olağanüstü kişisel mevcudiyetini keşfetmekten büyük mutluluk duymuşumdur. Greko-Romen yaşam felsefesinden, bazen de Marcus Aurelius ya da Seneca’dan bahsediyorduk. Seneca'nın Lucilius'a ilk mektubundaki *“vindica te* tibi”nin tam anlamı hakkında sorduğu soruyu kesin olarak cevaplayamamış olmaktan her zaman pişmanlık duymuşumdur. Maalesef tüm arkadaşlarını altüst eden erken ölümü, henüz yeni başlamış olan ve şüphesiz karşılıklı olarak uzlaşmalarımızdan, ama

özellikle de uyuşmazlıklarımızdan yararlandığımız bir diyaloğu yarıda bıraktı. Bunları titizlikle belirlemem kesinlikle çok zamanımı aldı. Şu an içinse kısa bir eskizle yetinmek zorundayım.

Çıkarlarımızın ve tasalarımızın ne ölçüde uyuştuğunu, M. Foucault'nun 1981–1982 yılı için *Annuiare du College de France*'ta yayınlanmış olan derslerinin özetini ve bahsetmekte olduğum “Exercices spirituels” makalemi karşılaştırarak gözlemleyebiliriz. Aşağı yukarı aynı temalara, felsefenin Sokrates’e göre tedavi gibi olduğuna ve kendilik kaygısının, farklı tipteki ruhani alıştırmaların *praemeditatio malorum* ya da ölüm alıştırması gibi olduğuna rastlarız. Hatta 1983’te “L'ecriture de soi”[680] makalesinde M. Foucault, Aziz Antoine tarafından müritlerine tavsiye edilmiş –ki benim de ilgimi çekmişti– bilinç sınanmasının yazılı pratiği üzerine bir düşünceyi başlangıç noktası olarak alır; çünkü bu, yazının tedavi edici değerini açıkça resmeden bir pratiktir. Nihayet 1984’te, M. Foucault'nun *Souci de* soi’da kendilik kültürüne ayırdığı bölüm, bu alandaki araştırmalarıma referans yaparak bu temaların hepsini yeniden ele alıyordu. Öte yandan, “Hıristiyanlığın, zaten stoacılar[681] döneminde bulunan belli bir sayıdaki kendinin sınanması tekniklerini kendi hesabına yeniden ele almış olduğu” fikri P. Rabinow'u takiben bu eserde uzun uzadıya geliştirilmiştir.

Benim için olduğu gibi M. Foucault için de, bunların hepsi yalnızca tarihsel bir ilginin nesnesi değildi. Foucault, *L’Usage des plaisir'in* girişinde şöyle yazar: “Deneme –ki bunu hakikat oyununda kendinin değiştirici sınavı olarak algılamak gerekir, iletişim amaçları uğruna başkasının basitleştirici benimsenmesi olarak değil– felsefenin canlı bedenidir; en azından bu, önceden ne idiyse hâlihazırda da odur, yani bir “çile”, düşüncede bir kendilik alıştırması.”[682] Demek ki yaşamının sonuna doğru felsefeyi böyle algılamaktaydı, P. Veyne’in makalesinin de (“Le dernier Foucault et sa morale”) doğruladığı gibi: “Varoluş stili fikri, konuşmalarda ve şüphesiz öleceğini hissettiği yaşamının son ayları boyunca Foucault'nun içsel yaşamında önemli bir rol oynadı. ‘Stil', burada bir ayrım demek değildir; kelimeyi, sanatçının öncelikle bir zanaatkâr ve bir sanat eserinin bir eser olduğunu düşünen Yunanlar gibi ele almak gerekir. Yunan ahlakı çoktan ölmüştür [...] ama bu ahlakın bir ayrıntısı, bir kendinin kendi üzerine emeği fikrini göz önünde bulundurarak, güncel bir anlam kazanmaya elverişli gibi

gözüktü Foucault için [...]. ‘Ben', kendini tamamlanması gereken bir eser olarak alarak, ne geleneğin ne de aklın artık sırtlanamadığı bir ahlakı destekleyebilir; kendiliğinden sanatçı olarak, modernliğin aşamadığı bu otonomiden zevk alacaktır. ‘Her şey kayboldu gitti, derdi Medee, fakat tek bir şey kaldı geriye: ben”'.[{683}] 1983 tarihli H.L. Dreyfus ve Paul Rabinow[{684}] ile söyleşisi de, Foucault için, zaten pek muhtemelen, tüm yaşamı boyunca somut bir biçimde pratik etmiş olduğu felsefeye tekabül eden felsefenin son kavramı olan bu “varoluşun estetiği”ni iyice değerlendirmektedir.

Bu kendinin kendi üzerine emeğinde, bu kendilik alıştırmasında, kendi açımdan felsefi yaşamın temellerinden birine de vakıf oluyorum: Felsefe, bir yaşam sanatı, tüm varoluşu işin içine katan bir stildir.

Yine de M. Foucault ile “varoluşun estetiği” hakkında, antikçağ hakkında da olduğu gibi, genel olarak felsefenin görevi hakkında konuşmaya çekinirdim. M. Foucault, gördüğümüz üzere, bu ifadeyi, kendi yaşamımızın; yapacaklarımızın bir eseri olması anlamında algılamaktadır.

“Estetik” kelimesi aslında bizim için, “güzellik” *{kalan, kall*as) kelimesinin antikçağda sahip olduğundan çok daha farklı, modern yankıları çağrıştırmaktadır. Gerçekten de modernlerin, güzeli iyiden ve kötüden bağımsız otonom bir gerçeklik olarak tasvir etme eğilimleri vardır; halbuki Yunanlılar için, tam tersine, insanlara da uygulanan kelime, normal olarak ahlaki değer içerir, örneğin M. Foucault[{685}] tarafından alıntılanmış Platon ve Xenophon metinleri. Gerçekten de bu antikçağ filozoflarının aradıkları, ilk olarak güzellik *{kalan*) değil, fakat iyidir *{agathan*)*;* diğerleri için olduğu kadar Epikuros için de geçerlidir bu. Hele de bilhassa Platonculukta ve stoacılıkta, iyi, en üstün değerdir: “Değerli ruhlar, vatanları için, sevdikleri için ya da erdem için kendiliğinden tehlikeye atılırlarken, iyi yüzünden varlığı küçümseler.”[{686}] Bu nedenle, “kendilik kültürü”nden bahsetmek yerine, dönüşümden, suret değişiminden, “kendiliğin aşılması”ndan bahsetmek daha yerinde olacaktır. Bu hali tasvir etmek amacıyla, oldukça nadir, neredeyse hiçbir zaman, M. Foucault’da ortaya çıkan “bilgelik” terimini bir yana koyamayız. Bilgelik, belki de filozofun hiçbir zaman ulaşamayacağı, ama, kendi kendini aşabilmek için dönüşmeye çabalayarak, daima yöneldiği haldir. Üç temelle karakterize edilmiş bir var

oluş şeklidir söz konusu olan: ruhun huzuru (*ataraxia*), içsel özgürlük (*autarkeia*) ve (septikler hariç) kozmik bilinç (insani ve kozmik Bütün'e aidiyetin farkındalığı, ruhun yüceliğini (*megalopsuchia*) gerçekleştiren "ben"in bir çeşit suret değiştirmesi, yayılımı).

Tuhaf bir biçimde, tedavi olarak telefe kavramına geniş bir yer ayıran M. Foucault, bu tedavinin her. şeyden önce ruhun huzurunu sağlamaya, yani sıkıntıları yaşamın kaygılarının, hatta insan varoluşunun gizemlerinin de uyandırdığı sıkıntılardan (tanrılardan korkma, ölüm korkusu) kurtarmaya yönelik olduğuna dikkat çekmemiş gibidir. Her ne kadar buna ulaşma yolları farklılık gösterse de bütün ekoller, felsefenin ruhun huzura kavuşmasını amaçladığı konusunda hemfikirdir. Septikler için en üstün ruhani alıştırma, yargının askıya alınmasıdır (*epoche*)*;* dogmatikler için, yani diğer tüm ekoller içinse huzura, "doğal" bir varlık olduğumuzun, yani bu ya da başka bir şekilde kozmosun bir parçası olduğumuzun ve evrensel varoluş olayından pay aldığımızın farkına vararak erişebiliriz. Söz konusu olan; şeyleri, evrensel doğa perspektifinden görmektir. Böylelikle ruhun yüceliğine ulaşırız, tıpkı Platon'un önceden söylediği gibi: "İçinde hiçbir bayağılık ve alçaklık barındırmayan ruh; ilahi ve insani uğraşları bütünüyle ve evrenselliğiyle kapsayan bir ruhla bağdaşır [...] Lâkin düşüncesi yücelere ulaşan ve zamanın ve varlığın bütününün temaşasının ait olduğu ruh, sanıyor musun ki, insan yaşamının değerli bir şey olduğunu düşünsün? Ancak böyle bir adam ölüme korkulacak bir şeymiş gözüyle bakmayacaktır."[{687}]

v Platonculukta, aynı zamanda Epikurosçuluk ve stoacılıkta, demek ki, bireysel ve tutkusal öznellikten evrensel perspektifin nesnelliğine geçtiğimiz bir hareket aracılığıyla sıkıntıdan kurtulunabilir. "Ben"in, bir sanat eseri olarak oluşturulması değil, fakat tam tersine "ben"in aşılması, ya da en azından "ben"in bütünde konumlanmasını ve kendini bu bütünün parçası olarak hissetmesini sağlayan bir alıştırmadan söz edilmektedir.

M. Foucault ile aramdaki başka bir uyuşmazlık noktası da şu soru çerçevesinde belirir: Hangi andan itibaren felsefe, bir kendinin kendi üzerine emeği (ister bir sanat eseri yaratmak için ister de evrensellikte kendini aşmak için olsun) olarak yaşanmış olmayı bırakmıştır? Ben bu kopuşun ortaçağda, felsefenin teolojinin yardımcısı haline geldiği ve ruhani

alıştırmaların Hıristiyan yaşamla bütünleştiği ve felsefi, yaşamdan bağımsız hale geldiği anda bulunmakta olduğunu düşünüyorum: Modern felsefe, antik kavramını ufak ufak ve parça parça yeniden keşfetti. Foucault, tam tersine, bu kopuştan Descartes'ı sorumlu tutar: "Descartes'tan önce, öncelikle, hakikati tanımasına olanak tanıyacak olan kendi üzerine belli bir emeği gerçekleştirmeyen bir öznenin hakikate erişimi mümkün olamazdı." Ama Descartes'a göre, "hakikate ulaşmak için, apaçık olanı görmeye muktedir herhangi bir özne olmam yeterlidir". "Apaçıklık, çilenin yerini tutar."{688} Bu görüşün tamamen doğru olduğundan pek de emin değilim. Descartes özellikle *Meditasyonlar* yazdı: kelime çok önemlidir. Ve bu *Meditasyonlar* hakkında, okuyucunun birkaç ay ya da birkaç hafta boyunca, evrensel şüpheden, sonra da tinin doğasından bahsetmekte olduğu birinci ve ikincisini "medite" etmesini önerir.{689} Bu pekâlâ, Descartes için, apaçıklığın ancak ruhani bir alıştırma sayesinde algılanabileceğini gösterir. Descartes'ın da, tıpkı Spinoza gibi, felsefenin antik geleneğinin bilgelik alıştırması olarak kavranması sorunsalında ısrarla durduğunu düşünüyorum.{690} Filozofların felsefeden kaynaklandıklarının temsilinin bir tarihini yazmakta karşılaşmış olacağı zorluklara tanık oluyoruz.

Bu değiniler, Foucault'nun eserinin ortaya koyduğu sorunları olsa olsa şöyle bir incelemektedir, ve bir gün bu konuya daha detaylı ve daha derinlemesine bir biçimde geri dönmek niyetindeyim. Burada yalnızca, diyaloğumuzun yarım kalmış olmasından ne kadar da üzgün olduğumu dile getirmek istedim.

M. Foucault'dan daha fazla olmayacak biçimde, ben de zamanımızın felsefi sorunlarına belirli ve genel çözümler sunma iddiasında değilim. Yalnızca, tıpkı yaşamının son yıllarında bir "varoluşun estetiği"ni gerçekleştirmeye çabalamasında olduğu gibi, benim için de yaşam şekli olarak, bilgelik alıştırması olarak, bütünün canlı farkındalığına doğru bir çaba olarak felsefenin antik fikrinin daima güncel bir değere sahip olduğunu itiraf etmekteyim. Ve zamanın, benim nazarımda, bu fikri, beklenmedik ve yoldan çıkaran bir imge haline getirdiğini düşünüyorum; 20. yüzyılın bu sonunda Foucault, ben ve aynı zamanda elbette diğerleri de, tamamıyla farklı istikametlere rağmen, antik deneyimin bu canlı keşfinde buluşmaktayız.

ÎKÎNCÎ BASKIYA SONSÖZ (1987)

Bir eserin ikinci baskısını yapmayı kabul etmek daima bir tembellik itirafıdır. Baştanbaşa elden geçirmek, geliştirmek, ilerletmek daha iyi olacaktır. Her halükarda ilk baskının metinlerine bunları aydınlatacak yeni birkaç metin eklemenin faydalı olacağını düşündüm. Öncelikle, 1983'te College de France'ta yaptığım, bu eserin ilk baskısında taslak halindeki pek çok temayı geliştiren açılış dersi bulunmaktadır. Aynı zamanda 1984-1985 yılı için College de France'ta verdiğim derslerimin özeti de bulunmaktadır: "Yaşam tarzı olarak felsefe", bunun felsefe ve felsefi söylem arasındaki önemli olduğuna inandığım ayrımı açıklayan ve oldukça kısa olsa da, filozofların yaşam şekli olarak felsefeden edindikleri temsilin tarihini belirlemeye çalışan bir metin olduğunu belirtmek gerekir. Nihayetinde, son kitaplarında bu esere referans yapmış ve erken ölümü aramızdaki verimli olmayı vaat eden bir diyaloğu yarıda bırakmış olan Michel Foucault'ya adanmış birkaç sayfa bulunmaktadır. En sonunda, yorucu olmaktan bir hayli uzak kısa bir kaynakça, okuyucunun, eğer dilerse, notlarda ya da sonsözde alıntılanmış eserler haricinde ruhani alıştırmalar temasıyla alakalı başka eserlere de başvurmasına imkân tanıyacaktır.

Bu ikinci baskı, felsefe ve ruhani alıştırmalar arasındaki ilişkilerin genel tezi hakkında bana sorulmuş birkaç soruyu cevaplama olanağı vermektedir.

R. Imbach'ın[691] yaptığı [bu eserin] uzun ve hararetli özetinde, neden septisizmden bahsetmediğimi sorar. Aslında septisizmin, her ikisi de ruhun huzurunu sağlamaya yönelik, *isostheni*[692] ve *epoche* olan bu ruhani alıştırmaların pratiğini gerektiren tedavi edici bir eğitim olduğu gerçeğinin altını çizmekte tamamıyla hakkı var. R. lmbach'ın alıntıladığı "Sextus Empiricus" pasajı bu noktada oldukça aydınlatıcıdır. Lakin septisizmin

ortaya çıkardığı sorunların tastamam bir sunumu beni konudan fazlasıyla uzaklaştıracak gibi gözükmekteydi. Bu baskıda açınladığım yeni metinlerde bu tema hakkında birkaç tamamlayıcı ögeyle karşılaşacağız.

R. Imbach ayrıca bana felsefenin, ortaçağda salt bir biçimde teorik hale gelmiş olmasının nedeninin Aristoteles'in 13. yüzyıldaki algılanış şekli olup olmadığını da sormaktadır. Aslında Aristoteles, R. Imbach'a göre, "bilgiyi bilgi aşkına amaçlayan salt bir biçimde teorik bir kavramın babası"dır. Ona, Aristotelesçi felsefenin bir *theoria* felsefesi olduğu doğru ise, bu Aristotelesçi *theoria*'nın yine de kelimenin modern anlamıyla salt bir biçimde teorik olmadığı cevabını verebilirim. Bunun iki nedeni var: Öncelikle; çünkü Aristoteles, hakikatin bilgisinin ya da temaşasının, kişisel bir alıştırmanın sonucundan başka bir şey olamayacağı fikrini tüm antik filozoflarla paylaşmaktadır. Ve akabinde de; çünkü Aristoteles, bu *theoria*'yı bir eylem ve bir yaşam olarak kavramaktadır: "Faal yaşam," der Aristoteles, "başkasına dönük olmak zorunda değildir [...] ve eylemden doğacak sonuçları amaçlayan düşüncelerden başka faal düşünceler de vardır: hakiki faal düşünceler, ki bunlar pekâlâ, sonları kendinde bulunan ve kendilerini nesne olarak ele alan meditasyonlar ve düşünmelerdir."[{693}] Bu, tam anlamıyla, kendinde en saf hazları barındıran *theoria*'nın faaliyetidir.

Zaten bir manada, Aristoteles'in 13. yüzyılda algılanış şekli daha çok, teolojiden bağımsız bir felsefi yaşam fikrine yeniden dönüş pisti sağlamıştır, tıpkı 1270'e doğru kaleme alınmış Dacia'lı Boetius'un eserinde meydana çıktığı gibi: "Du Souverain Bien ou de la vie philosophique", bu eserde şu gibi formülleri okuyabiliriz: "Doğa düzenine göre yaşayan her insana filozof adını veririm [...]. Filozof oldukça harika bir yaşam sürmektedir."[{694}] Dacia'lı Boetius o halde burada, Hıristiyan yaşamdan ayrı bir felsefi yaşam ve öyleyse de antik filozoflarca tasvir edilmiş olduğu biçimde felsefi yaşama bir geri dönüş olasılığını sezinlemektedir. Fakat R. Imbach'ın bu açıklamasından özellikle çıkarılması gereken şey, filozofların felsefeyi bu kavrayış tarzının belirli ve ayrıntılı bir tarihinin yazılmış olmayı hak ettiğidir. Nihayetinde bu tarih oldukça karmaşıktır.

R. lmbach, aynı şekilde, "kendilik kaygısı" ve adalet arasındaki ilişki sorununu da ortaya koymaktadır: "Öznenin bir dönüşümü aracılığıyla yabancılaşmadan kurtulmayı umarız, adaletsiz olabilecek insan ilişkilerinin

bir dönüşümü aracılığıyla değil.”[695] Kısaca cevap vermek için, G. Friedmann'ın kitabın başına iliştirdiğim metnini bir kez daha anımsatacağım: “Pek çokları kendilerini militan politikada, sosyal devrim hazırlığında tamamıyla yitirip gidenlerdir. Nadirleri, çok nadirleri ise, devrimi hazırlamak için kendilerini haysiyetli kılanlardır.” Bundan ötesi de vardır zaten. Antikçağda öznenin dönüşüm çabaları, daima insan ilişkilerinin bir dönüşüm çabasına bağlıydı, öncelikle ve en azından ekolde, felsefe yapmakta olduğumuz grup dahilinde, üstelik de, o ya da bu şekilde, sitenin kendisinde. Adalet pratiği, felsefi, yaşamın başlıca unsurlarından biriydi. Tersine, insan ilişkilerinin tamamıyla zorlayıcı ya da kuralcı dönüşümünün, nihayetinde öznenin bir dönüşümünün eşliği olmadan hiçbir işe yaramayacağını açıkça bilmek gerekir. Antikçağ her şeyden önce, öznenin “eğitimini [biçimlenmesini (*formation*)]” (p*aideia*) göz önünde bulundurmaktaydı; modern dünya ise “bilgilendirme [*information*]” çevresinde konuşlanmaktadır.

Nihayet R. Imbach'ın bana yönlendirdiği son soru: felsefe ve din arasındaki bağ. Arkadaşım F. Brunner de bana şunu sorar: “Antik felsefe ve Hıristiyan dini türleri altında, Pierre Hadot felsefeyi ve dini karşı karşıya mı getirmek istemektedir?”[696]

Şu an için bu tartışma sahasında çok da ileriye gitmek istemiyorum, çünkü “dini” alanın tanımı bile son derece karmaşık ve karanlıktır. O halde yalnızca sorunun nihai bir çözümü amacıyla benim için ilk adımlar gibi olacak birkaç açıklama yapacağım.

1. Her şeyden önce Antiklerin, felsefeyi bir yaşam şekli olarak, kendinin dönüşümünün somut bir çabası olarak kavramakta olduklarını göstermek istedim, filozofun seçmiş olduğu felsefenin öğretisel içeriği her ne olursa olsun –bu bütünüyle septik olmuş olsa bile–. Tüm ekollerde bu çaba, kesinkes rasyonel olmayı hedefler. O halde bunu öncelikle kendinde, katışıksızlığında tasvir etmek kaçınılmaz idi.

2. Öyleyse antikçağda felsefe, filozofun tüm içsel yaşamının dönüşümünü ve yaşamının her saniyesine kişisel bir katılımı gerektiren bir varoluş şeklidir. Resmi dinin böyle gereklilikleri yoktu, ve gizem kültleri, her ne kadar bir geri-dönüşü beraberinde getiriyor olsalar da, felsefenin rasyonel ve ruhani disiplinine tamamıyla yabancıydılar. Filozof dine, toplumsal

yaşamda (şenliklerde, tapınakta, kültte ve resmi kutsal görevlerde) ve kültürel yaşamda (şairler tarafından anlatılmış efsanevi geleneklerde, sanat eserlerinde) rastlar. Ama dini filozofça yaşar. Zira, her şeyi felsefeye dönüştürmek, yani karşılaştığı her şeyi rasyonelleştirmek ve içselleştirmek, açıkça felsefeye has bir şeydir. Dinsel pratikle ilintili olarak, mesela, eğer Epikuros sitenin şenliklerine ve duasına katılmayı öneriyorsa bile, bunun amacı, Epikurosçu filozofa, tanrıları Epikurosçu doğa teorisinin kavradığı şekilde temaşa etme olanağını tanımaktır.{697} Ve eğer geç dönem yeni-Platoncular, *teurji* pratik ediyorlarsa, bunu tamamıyla felsefi bir ruhani ilerleyişle bütünleştirmek, bunu aşmak{698} ve nihayetinde aşkın ve bilinemez olan, kısacası, salt bir biçimde felsefi bir kavram olduğundan ötürü geleneksel dine tamamıyla yabancı olan Tanrı'larına yükselmek amacıyla yaparlar.

Aslında, antik felsefe, geleneksel efsaneleri efsanevi içeriklerinden tamamıyla arındırır. Alegori gereğince, mitoloji tanrıları, stoacılarda fiziksel kuvvetler, yeni-Platoncularda da Platoncu idealar halini alırlar. Öyleyse bu sonuncularda, ciddi bir şekilde sistemleştirilmiş bir felsefi, teoloji gelişmektedir, fakat tüm tanrıların bilinemez ve aşkın Bir'in ardı sıra dizildikleri bu hiyerarşi, –"Henades"lerin, "akıl edilebilir tanrılar"ın, "akıl edilebilir ve zekasal tanrılar"ın, "salt şekliyle zekasal tanrıların birbirini takip eden düzlemlerine göre– kocaman bir yapay yapıdan başka bir şey değildir. Üstelik bu yapının, yeni– Platoncuların Hıristiyanlığa tepki olarak savundukları düşünülen antik inanışlarla pek de bir alakası yoktur. Ve bir anlamda, antikçağda, sadece Anaxagoras ya da Sokrates'e karşı değil, tüm filozoflara karşı dinsizlik davaları açmaya kalkışmalıydık da diyebiliriz. Zira filozoflar, bu ya da şu şekilde, desteklediklerine inansalar bile, dini aşıyor ve nihayetinden de yok ediyorlardı.

3. Hıristiyan felsefe sorununa gelince, bu sorun, bana öyle geliyor ki E. Gilson{699} zamanında yanlış bir şekilde ortaya koyulmuştur; çünkü tam olarak, felsefeyi salt biçimde teorik bir işleyiş olarak tasvir etmekteydi. Hıristiyanlığın, felsefeye yeni bir sorunsal, yeni kavramlar, mesela öz ve varoluş arasında gerçek bir ayrım getirip getirmeyeceğini bilmek söz konusuydu. Elinizdeki bu eserde de değindiğim gibi, 1937'de yayımlanan bir Thomasçı felsefe kitapçığında, ahlak, doğaüstü teolojiye "mütedahil" olduğundan ve teolojiden bağımsız bir şekilde sunulmuş olan ahlakın,

öğrencilere “naturalizm”[700] hatasına düşme riskini ifşa etmesinden ötürü, felsefenin ahlak kısmının tamamıyla kaldırıldığı noktada ortaçağ teolojisi, aslında felsefeyi, bu salt biçimdeki teorik role indirgedi. Fakat şu anda yaptığımız üzere, felsefeyi bir yaşam şekli olarak göz önünde bulundurursak, sorun çok daha karmaşık bir hal alır; zira, bir manada Hıristiyanlık ve felsefe “totaliter”dir. Hıristiyan yaşamını yoğun bir şekilde yaşayan bir Hıristiyan, felsefi bir yaşama neden ihtiyaç duysun ki? Ve öte yandan, eğer Hıristiyan gerçekten de filozof olmak istiyorsa, Hıristiyanlığını felsefeye, Hıristiyan yaşamını felsefi yaşama dönüştürmeyecek midir? Bir defasında H.–1. Marrou’nun şu açıklamayı yaptığını duydum: “Genellikle yeni-Platonculuk, bazı çağdaş Hıristiyanların, Hıristiyanlıklarından bir felsefe oluşturmalarına imkan tanır.”

4. Şimdi, dinsel sorun sorunsalının başka bir açısını aydınlatmak için antik felsefeye yeniden dönüyorum: his ve duygu sorunu. Goethe’nin FauV’unun iman icraatını hatırlayalım: “Bu ebedi sır öylesine büyüktür ki, doldur ruhunu bununla, ve eğer ki, bu hisle mutluysan, istediğin şekilde adlandır bunu: Mutluluk! Kalp! Aşk! Tanrı! Benim buna verebileceğim hiçbir ad yoktur. His, her şeydir, ad ise göğün ateşini örten sisten ve dumandan başka bir şey değildir!”[701]

Bu perspektifte, bazı antikçağ filozoflarında, varoluştan, kutsallık hissinden bahsedebiliriz. Ki bu kutsallık hissi, içsel yaşamın kendisiyle ve derinlikleriyle olduğu kadar kozmosla da alakalıdır; öyle bir histir ki, yoğunluğu mistik deneyime kadar varabilir, lakin bu his, ister düzenlenmiş ister ifşa edilmiş olsun her türlü belirlenmiş dine tamamıyla yabancıdır. Bu kutsallık hissi, evrenin efsanesini ve kutsallığını bu denli yok etmiş Epikurosçuluk'ta dahi bulunur. E. Hoffmann’ın[702] da, varoluşu salt, acımasızcasına nadide bir tesadüf olarak tasvir ediyor olması olgusuyla, açıkça gösterdiği üzere Epikurosçu, yaşamı, bir çeşit mucize olarak, tıpkı ilahi bir şeymişçesine, engin bir minnettarlıkla kabul eder. Ve filozof da, Epikuros’la evrenin sınırsız enginliğini keşfederek, der bize Lucretius[703], “kutsal bir dehşet”, ve “ilahi bir haz” –ki şüphesiz her bir anı eşsiz kılan, varoluşun[704] fevkadeliğinden bu pay alma hazzıdır– duyar.

BEN VE DÜNYA

“Kendilik Kültürü” Nosyonu Üzerine Düşünmeler[{705}]

M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*'in önsözünden ve *Souci de soi* [SS/’nın bir bölümünde, 1975–1976 için *Annuaire de la V Section de l’Ecolepratique des hautes etudes*'de ve 1 981’de yayınlanmış, l 987’de yeniden basılmış *Exercices spirituels et philosophie antique* kitabımdaki “Exercices spirituels” makalemi anımsattı. Burada tanımını yaptığım, yaşam sanatı olarak, yaşam stili olarak, yaşam tarzı olarak antik felsefe; ve bu çalışmada, modern felsefenin neden bu geleneği unutmuş olduğunu ve neredeyse münhasıran teorik bir söylem haline gelmiş olduğunu açıklamak için sarf ettiğim çaba, burada taslağını çizdiğim ve akabinde de *Exercice spirituels* kitabımda geliştirdiğim fikir, Hıristiyanlığın kendi payına antikçağda deneyimlenmiş bazı ruhani alıştırma tekniklerini yeniden ele almasını sağlayan fikir, bunların hepsi, bana öyle geliyor ki, M. Foucault’nun dikkatini çekti.

Burada, bu karşılaşmanın ötesinde, yorum ve nihayetinde bizi ayıran ve maalesef M. Foucault'nun erken ölümünün yarıda bıraktığı bir diyaloğu beslemiş olan felsefi seçenek farklılıklarını belirginleştirmeye yönelik bazı açıklamaları sunmak isterim.

M. Foucault, *Le Souci de* soi’da, antikçağ filozoflarınca göklere çıkarılmış, “kendilik pratikleri” adını verdiği şeyi kesin bir şekilde betimlemektedir: ruhani bir kılavuzun yönlendirmesinden başka bir şekilde gerçekleşmeyecek kendine özen, bu kendilik kaygısının kapsadığı ruha ve bedene dikkat, yoksunluk alıştırmaları, bilincin sınanması, temsillerin denetlenmesi, nihayetinde kendine geri-dönüş, kendilik mahiyeti. M. Foucault bu pratikleri “varoluş sanatları”, “kendilik teknikleri” olarak algılar. Antikçağda, “yaşama sanatı”ndan bu şekilde bahsettiğimiz doğrudur. Lakin, bana öyle geliyor ki M. Foucault’nun benim “ruhani alıştırmalar” dediğim şeye, “kendilik teknikleri” demeyi tercih ederek

verdiği tanım, özellikle “kendilik” üzerinde aşın derecede merkezleşmiştir, ya da en azından, kendiliğin belli bir kavramı üzerine.

Özellikle, Foucault Greko-Romen dünyası etiğini, kendimizde edindiğimiz bir haz etiği olarak sunmaktadır (SS, s.83): “Bu tip şiddetli, belirsiz ve geçici hazlara göre, kendine erişim; sükûnette ve daima, kendimizi yola getirdiğimiz bir haz biçiminin yerini tutmaya elverişlidir.” Niyetini ifade etmek için, kendimizdeki neşeyi tam da kendimizin en iyi yanında bulmaklığımızın sorgulandığı Seneca'nın Mektup XXIII'ünü alıntılar. Fakat, aslında, şeylerin bu sunumunda pek çok belirsizlik olduğunu söylemem gerekir. Mektup XXIlI'te Seneca gerçekten de açıkça *voluptas* ve *eaııdium'u.* haz ve neşeyi karşı karşıya getirmektedir, o halde, Foucault'nun yaptığı gibi (s.83) neşeden, “başka bir haz formu”uymuş gibi bahsedemeyiz. Stoacılar her ne kadar sözcüklere fazlasıyla önem yüklemiş olsalar ve *hedone* ve *eupathha,* kısacası haz ve neşe arasında itinalı bir şekilde ayrım (bu ayrıma Plotinos ve Bergson’da rastlayacağız, hatta Bergson neşeyi ve yaratılışı birbirine bağlamaktadır) yapmış olsalar dahi bahsi geçen yalnızca bir sözcük meselesi değildir. Hayır, yalnızca sözcük dağarcığı değildir sorgulanan: eğer stoacılar *gaudium* kelimesine, “neşe” kelimesine bağlıysalar, bu haz prensibini ahlaki yaşama sokmayı açıkça reddetmelerindendir. Onlar için mutluluk, hazza değil, lâkin kendi karşılığı kendinde olan erdemin ta kendisine dayanır. Kant'tan çok daha önce stoacılar, ahlaki bilincin niyet saflığını kıskanç bir biçimde muhafaza etmek istemişlerdir.

İkinci olarak ve özellikle de, stoacı neşesini kendi “ben”inde değil, Seneca'nın dediği gibi, “kendisinin en iyi yanında”, “hakiki iyi”de (Seneca, Mektup XXllI, 6), yani “iyiye doğru dönmüş bilinçte, erdemden başka bir amacı olmayan niyetlerde” (XXIII, 7), yani Seneca'nın mükemmel akıl (CXXl V, 23) dediği şeyde bulunmaktadır; yani nihayetinde ilahi akılda (XCIl, 27). Çünkü ona göre, insan aklı, mükemmelleştirilebilir bir akıldan başka bir şey değildir. Kendinin “en iyi yanı”, demek ki nihayetinde aşkın bir kendiliktir. Seneca neşesini “Seneca”'da değil, fakat Seneca'yı aşarak, kendinde evrensel Aklın bir kısmını, tüm insanların ve kozmosun kendisinin içindeki bir aklı barındırdığını keşfederek bulur.

Stoacı alıştırma, aslında kendini aşmayı, evrensel Akıl ile birlik içinde eylemeyi ve düşünmeyi amaçlar. Epiktetos'u takiben Marcus Aurelius tarafından betimlenmiş üç alıştırma (VII, 54; IX, 6; VIII, 7), bu manada oldukça belirleyicidir: içsel akla uygun olarak nesnel bir biçimde yargıda bulunmak, her insanda ortak olan akla uygun olarak eylemek, kozmik akıl tarafından bize dayatılan kaderi kabul etmek. Stoacılar için ancak bir tek akıl vardır ve bu, insanın hakiki kendiliği olan akıldır.

Foucault'nun oldukça iyi bildiği bu açılan silmesine neden olan motifi fazlasıyla anlıyorum. Kendilik pratikleri betimlemesi (tıpkı benim ruhani alıştırmalar betimlemem gibi) yalnızca tarihsel bir çalışma değildir, lakin örtük biçimde, çağdaş insana bir yaşam modeli sunmak ister (ki Foucault buna "varoluşun estetiği" der). Zira, modern düşüncenin neredeyse genel bir eğilimine, düşünülmüşten çok içgüdüsel bir eğilime göre, "evrensel Aklın" ve "evrensel Doğanın" nosyonlarının şu an pek de anlamı yoktur. O halde bunları paranteze almak gerekir.

Şu an için, tarihsel bir bakış açısından, stoacıların ve Platoncuların felsefi pratiklerinin kendiyle bir bağ, bir kendilik kültürü, kendinde alınan bir hazdan başka bir şey olmamış olduğunu kabul etmenin zor geldiğini söyleriz. Alıştırmaların ruhsal içeriği ise bana tamamıyla başka gözükmektedir. Bir Bütün'e aidiyet duygusu bunun bir unsuru olmak gibi gözükmektedir: İnsan topluluğunun Bütün'e aidiyeti, kozmik Bütün'e aidiyet. Seneca bunu üç kelimede özetler (Mektup LXVI, 6): "*Toti se inserens mundo*" ("dünyanın bütününe dalarak"). Groethuysen, hayran olunası *Antropologie philosophique'in*de (s.80), bu temel çizgiyi kabul etmiştir. Zira böyle bir kozmik perspektif, kendimizden edinebileceğimiz duyguyu kökten bir biçimde dönüştürür.

Tuhaf bir biçimde, Foucault, Epikurosçulardan pek az bahseder. Bu; bir manada, Epikurosçu etiğin normsuz bir (ftik, Doğa üzerine temellenebilen, rastlantıdan kaynaklanan otonom bir etik, demek ki modern zihniyete mükemmel bir biçimde uyacak gibi gözükecek bir etik olması ölçüsünde beklenmediktir. Bu sessizliğin nedeni, belki de, Epikurosçu hazcılığı, M. Foucault tarafından önerilmiş hazlar kullanımının genel şemasına sokmanın oldukça zor olması olgusunda bulunmaktadır. Her ne olursa olsun, Epikurosçularda da ruhani alıştırmalar, örneğin bilincin sınanması vardır.

Ama, dediğimiz gibi, bu pratikler, Doğa'nın ve evrensel Aklın normları üzerinde temellenmezler; çünkü, Epikurosçular için, dünyanın oluşumu rastlantının sonucundan başka bir şey değildir. Bununla birlikte, bu ruhani alıştırma, yalnızca bir kendilik kültürü olarak, kendinin kendiyle basit bir ilişkisi olarak, kendi benimizde bulacağımız bir haz olarak tanımlanamaz. Epikurosçu, arzularını tatmin etmek ve hazzını bulmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olduğunu itiraf etmekten korkmaz: ona, bedensel besin, aşkın hazları, hatta tanrı ve ölüm korkusunu yok etmek için evrenin fiziksel bir teorisi gerekmektedir. Ona, karşılıklı duygulanımda mutluluğu bulmak için Epikurosçu ekolün diğer üyelerinin ahbaplığı gerekmektedir. Ona, nihayetinde Lucretius'un *divina voluptas et horror* dediğini görmek için sonsuz boşluktaki evrenin sonsuzluklarının hayali temaşası gerekmektedir. Epikurosçu bilgenin kozmosa bu dalışı, Epikuros'un müridi, Metrodoros tarafından iyice açıklanmıştır: “Hatırla ki, ölümlü olarak, sınırlı bir yaşamla doğmuş sen, doğanın düşüncesiyle şeylerin ebediyetine ve sonsuzluğuna kadar yükseldin, ve sen olmuş olan ve olacak olan her şeyi gördün.” Epikurosçulukta, perspektifin olağanüstü bir ters düz edilmesi bulunmaktadır: bu, tam da, varoluşun, bir Epikurosçuya, gözünün yaşına bakmaksızın nadide, saf bir rastlantı olarak gözükmesinden, yaşamı bir çeşit mucizeymişçesine, Doğa'nın karşılıksız ve beklenmedik bir verisiymişçesine karşılamasından ve varoluşu fevkalade bir şenlik olarak düşünmesinden kaynaklanır.

Şimdi, “kendilik kaygısı” yorumlarımızın faklılığını resmetmek için başka bir örneği ele alacağım. M. Foucault, kendisi de zaten başlangıç noktasını yazının tedavisel değeriyle alakalı dikkate şayan bir metinden alan, *Exercices spirituels*’te (s.69) ele almış olduğum, “Kendilik Yazını” adlı ilginç bir makale yazdı. Ki bunu takiben meşhur keşiş Antoine, müritlerine, ruhunun eylemlerini ve hareketlerini yazılı olarak, tıpkı diğerlerinin bilmesini sağlanmak zorundaymış gibi, not etmelerini salık vermiştir: “O halde yazı, başkasının gözünün yerini alsın”, diyordu Antoine. Bu anekdot M. Foucault’yu, antikçağda “kendilik yazımı” adı verilen şeyin ele almış olduğu biçimler üzerine ve özellilikle de *hypomnemata*, ruhani “not defterleri” –ki bunlar aracılığıyla başkasının düşüncelerinin, yazanın kendi yapılanmasına da hizmet edebileceğini belirtiriz– olarak da adlandırabileceklerimizin edebi tür üzerine düşünmeye sevk eder. Foucault

bunun amacını şöyle tanımlar (s.8): Bahsi geçen “önceden söylenmiş olanı yakalamak”, “duyabildiğimizi ya da okuyabildiğimizi toparlamak ve bunu kendiliğin oluşumu amacı uğruna yapmak”. Öyleyse şöyle sorar kendine: “Kaynağı belli olmayacak kadar kadim ve oradan buradan, her yandan biraz kulağa çalınmış söylemin yardımıyla nasıl olur da kendiliğin mevcudiyetine konulur?” İşte cevabı: “Bu alıştırma geçmişe bir bakış atmaya olanak tanımaktaydı: *hypomnemata* katkısı, ruhu, geçmişin meditasyonuna yöneltmek amacıyla geleceğin kaygısından azat ettiğimiz vasıtalardan biridir.” Stoacı ahlakta olduğu kadar Epikurosçu ahlakta da, geleceğe dönük bir tin tavrının inkarını ve sıkıntısız bir biçimde hakim olarak kendisinden zevk alınılan bir geçmişin mahiyetine olumlu bir değer bahşetme eğilimini ortaya koyduğuna inanır. Bana öyle geliyor ki burada bir yorum hatası var. Epikurosçuların, ama yalnızca onların, geçmişin hoş anlarının hatırasını, hazzın temel ilkelerinden biri olarak düşündükleri doğrudur; ki bu hatıranın, hypomnemala'larda pratik edilmiş “çoktan-söylenmiş”in meditasyonuyla uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur zaten. Gene de Diogene'de 1986’da (n. 133) yayımlanmış bir makalede, stoacıların ve Epikurosçuların, ister bundan zevk almak, ister bunda eyleme geçmek için mevcut ana yoğunlaşmak amacıyla olsun, geçmişin yüklerinden olduğu kadar gelecek kaygısından da kendini sıyırmaya yönelik bir tavırda uzlaştıklarını gösterdim. Bu bakış açısına göre, ne stoacılar ne de Epikurosçular, geçmişe olumlu bir değer katmışlardır: felsefi tavır, şimdide yaşamaya, geçmişe değil şimdiye sahip olmaya dayanmaktadır. Üstelik, kendilerinden öncekilerce formüle edilen düşüncelere fazlasıyla önem vermiş olmaları, bambaşka bir şeydir. Fakat, eğer *hypomnemata* çoktan-söylenmişle alakalıysa, bu, sadece geçmişten kalma şerefine nail herhangi bir “önceden-söylenmiş” değildir, fakat bu, önceden-söylenmişte (genelde, ekolün kurucularının öğretileri) aklın kendisinin şimdide söylediğe tanıklık etmemizdendir, Epikuros'un ya da Chrysippos'un bu öğretilerinde, *daima mevcut* bir değere tanıklık etmemizdendir; bu, özellikle de, bu öğretilerin, aklın ifadelerinin ta kendileri olmalarındandır. Başka bir deyişle, yazarken, not alırken kendimize mal ettiğimiz, yabancı bir düşünce değildir, lakin yazanın aklının içinde zaten mevcut olanı canlı kılmak için, gerçekleştirmek için gereği neyse öyle oluşturulduğu düşünülen formülleri kullanırız.

M. Foucault'ya göre bu alıştırma, istemli bir şekilde seçmeci olmak istemektedir, ve o halde, böylelikle "kendilik oluşumunu" açıklayacak olan kişisel bir tercihi içermektedir. "Kendiliğinden ve kendisi için yapılmış kişisel alıştırma ola/1ak yazım; bir uyumsuz hakikat sanatı veya daha da açıkçası, önceden söylenmiş şeyin geleneksel otoritesini, kendini doğrulayan hakikatin tekilliğiyle ve bunun kullanımını belirleyen koşulların tikelliğiyle birleştirmenin düşünülüp taşınılmış bir biçimidir." Ama aslında, en azından stoacılar ve Epikurosçular için, kişisel tercihin bulunduğu yer, eklektizmde değildir. Eklektizm, yalnızca yeni başlayanları döndürmek söz konusu olduğunda kullanılır. O anda da, tüm yollar mübahtır. Foucault, Lucilius'un –stoacı Seneca'nın Epikuros'un cümlelerini alıntıladığı– *Mektuplar'in*da bir eklektizm örneğine böylelikle rastlar. Bu Epikuros kullanımı bir tek ilk *Mektuplar*'da ortaya çıkar ve hemen gözden kaybolur. Gerçekten de kişisel tercih tam tersine, akla uygun olduğunu düşündüğümüz, Stoacı ya da Epikurosçu, belli bir yaşam biçimine has katılımda konumlanmaktadır. Ancak yeni Akademide, örneğin Ciceron'da, kişisel tercih; aklın, şu ya da bu olası olduğunu düşündüğü şeye göre oluşur.

Demek ki bu, Foucalt' nun (s. 1 1 –1 3) düşündüğü üzere, uyumsuz düşünceleri yazarak ve tekrardan okuyarak bireyin, kafasında ruhani bir kişilik kurması değildir. İlk olarak, gördük ki, bu düşünceler uyumsuz değildirler, fakat tutarlılıkları için seçilmişlerdir. İkinci olarak, yazarak, kafasında ruhani bir kişilik kurmak değildir, fakat evrenselliğe yükselmek için kendi bireyselliğinden kurtulmaktır bahsi geçen. O halde, "kendilik yazımı"ndan bahsetmek doğru değildir; yalnızca kendi kendimize yazmayız, üstelik de yazım, kendiliği oluşturmaz: diğer ruhani alıştırmalar gibi, bu da "ben"in seviyesini değiştirir, evrenselleştirir. Yalnızlıkta pratik edilmiş bu alıştırmanın mucizesi, zamanda ve uzayda aklın evrenselliğine ulaşmaya imkan tanımasıdır. Keşiş Antoine için, yazının tedavi edici değeri özellikle bu evrenselleştirici güçte barınmaktadır. Yazı, der Antoine, başkasının gözünün yerini tutar. Yazan kişi kendini, bir manada, izleniyormuş gibi hisseder, yalnız değildir, fakat sessizce var olan insan topluluğunun bir parçasıdır. Kişisel edimlerini, yazı yoluyla formül ederek, aklın, mantığın, evrenselliğin çarkına dahil ediliriz. Karmaşık ya da kişisel olanı nesnelleştiririz.

I Söylediklerimizi bir özetleyelim. Foucault’nun stoacılarda ve Platoncularda “kendilik pratikleri” adını verdiği şey, hakikaten de, kendine doğru bir geri-dönüş hareketine tekabül eder: dışsallıktan, dışsal nesnelere ve yol açabilecekleri hazlara tutkusal bağlılıktan kurtuluruz; bu alıştırmada ilerleyip ilerlemediğimizi görmek için kendimizi gözlemleriz, kendimizin efendisi olmaya, kendimize sahip çıkmaya, mutluluğumuzu içsel bağımsızlıkta ve özgürlükte bulmaya çalışırız. Bu noktaların hepsiyle hemfikirim. Lakin bu içselleştirme hareketinin; dünyada-olmanın yeni bir şekline, dışarıyla başka bir ilişkiye, başka bir dışsallaşma tarzına rastladığımız daha üstün bir ruhsal seviyeye yükseldiğimiz ve kendinin, Doğa'nın bir parçası olarak, evrensel Aklın bir parçası olarak, farkına varmaya dayanan bir başka harekete ayrılamazcasına bağlı bulunduğunu düşünüyorum. Uzlaşımsal ve alışılagelmiş insan dünyasında yaşamıyoruz artık, Doğa dünyasında yaşıyoruz. Başka bir yerde de dediğim gibi, böylece “fiziği” tıpkı ruhani alıştırma gibi pratik ediyoruz.

Böylelikle kendimizi, bir “başka” ile özdeşleştiriyoruz, ki bu, her bireyde mevcut olan Doğa, evrensel Akıl'dır. Burada, Foucault'nun yeteri kadar üzerinde durmadığı, perspektiflerin kökten bir dönüşümü, evrenselci ve kozmik bir boyut vardır: İçselleştirme, kendiliğin aşılması ve evrenselleşmedir.

Geliştirmekte olduğum tüm açıklamalar, yalnızca antik felsefenin tarihsel bir analizi çerçevesinde konumlanmazlar, ayrıca da modern insanın, antikçağda keşfedebileceği etik modelinin tanımını amaçlarlar. Açıkça, özellikle kendilik kültürü hakkındaki, kendilik kaygısı hakkındaki, kendine geri-dönüş hakkındaki yorumunu gereğinden fazla merkeze aldığı konusunda endişelerim var ve genel bir biçimde, etik modelini bir varoluş estetiği olarak tanımlarken M. Foucault, tamamıyla estetik bir kendilik kültürü, yani, korkanın ki, yeni bir “dandizm” biçimi, bir 20. yüzyıl sonu versiyonu önerir. Lakin, bu benim yapabileceğimden çok daha dikkatli bir biçimde araştırılmış olmalıdır. Kendi açımdan, örtük bir biçimde, belki de naifçe, modern insan için bilgeliği (antiklerin çoğu bu olasılığa inanmıyordu) değil, ama Marcus Aurelius'un, gördüğümüz üzere, tanımladığı üçlü bir biçimdeki, daima kırılgan bir bilgelik alıştırmasını yaşama olasılığına inanıyorum: yargının nesnelliğini pratik etmek için çaba, insan topluluğunun hizmetinde ve adalete göre yaşamak için çaba, (somut,

canlı ve algılayan öznenin yaşanmış deneyiminden itibaren alışarak) evrendeki yerimizin farkına varmak için çaba. O halde, bu bilgelik alıştırması, evrensele açılmak için bir çaba olacaktır.

Daha da açıkça, modern insanın, antikçağ felsefi alıştırmalarını, eşlik ettikleri efsanevi ya da felsefi söylemden tamamıyla ayırarak uygulayabileceği kanaatindeyim. Aslında aynı ruhani alıştırmayı; beceriksiz girişimlerden başka bir şey olmayan, varoluşsal yoğunluğunun nihayetinde her türlü teorileştirme ve sistemleştirme çabasından kaçtığı içsel deneyimleri doğrulamak ve betimlemek için iş işten geçtikten sonra gelen, son derece farklı felsefi söylemlerle doğrulayabiliriz. Örneğin, stoacılar ve Epikurosçular, tamamıyla farklı nedenlerden ötürü, müritlerini, geleceğin kaygısından ve geçmişin yükünden kurtularak, dikkatlerini mevcut ana yoğunlaştırmaya davet ettiler. Lakin somut bir biçimde bu alıştırmayı pratik eden kimse, evreni, sanki ilk defa görüyormuşçasına, yeni gözlerle görür; salt şimdinin zevkinde varoluşun gizemine ve ihtişamına vakıf olur. Nietzsche’nin de dediği gibi, diyoruz ki, “yalnızca bize değil, tüm varoluşa” evet. Demek ki, bu alıştırmaları pratik etmek için stoacıların evrensel Aklı’na ve Doğa’ya inanmak mecburi değildir, fakat, bunları pratik ederek, somutça akla göre yaşarız (“Eğer her şey rastlantı eseri işliyorsa, sen, rastlantıya göre işleme,” diyordu Marcus Aurelius [X, 28, 13]), somut olarak kozmik perspektifin evrenselliğine, evrenin fevkalade ve gizemli mevcudiyetine ulaşırız.

Kaynakça

BERGSON, J., *L’Energie spirituelle,* Paris, PUF, 14**c** ed., l 930, s.24 (Haz ve Zevk Ustüne).

FOUCAULT M., “L'ecriture de soi”, *Corps ecrit*, n° 5, 1983, s.3–23.

– *Histoire de la sexualite,* t. Il, L’*Usage desplaisirs;* t.I11, Le *Souci de soi,* Paris, Gallimard, 1984.

GROETHUYSEN B., *Antropologie philosophique*, Paris, Gallimard, l 952.

HADOT I., “Epicure et l'enseignement philosophique hellenistique et romain”, dans *Actes du VIIE Congres de l’Association Guillaume Bude,* Paris, Les Belles Lettres, l 970, s.35 (Seneca'nın Epikuros Alıntılarının Öngörüsel ve Tedavi Edici Karakteri Uzerine).

– *Seneca und die griechisc*h-r*ömische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, l 969.

HADOT P.? *Exercices spiritules et philosophie antique*, Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 2e ed., l 987.

– “Le present seul est notre bonheur. La valeur de l'instant present chez Goethe et dans la philosophie antique”, *Diogene*, n° 133, Paris, l 986, s.58–8 l (Nietzsche alıntısı, s.80).

SCHMID W., *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste,* Frankfurt anı Main, Atheniium, l 987.

“Günümüzde Felsefe Profesörleri Var, Ama Filozoflar Yok...”[706]

Walden’ın ilk sayfalarının, insanın alışagelmiş yaşamının eleştirisine adanmış olması oldukça dikkat çekicidir. Thoreau bu yaşamı, Brahmanların çilesinden, Herakles'in on iki işinden daha beter bir kefaret olarak ironik biçimde tasvir eder. İnsanlar akıldışı bir yaşam sürmektedir. Yapmacık kaygılara ve gereksizcesine kaba işlere boğulmuşlardır, cehalet ve hata içindedirler. Makinelerden, araçlarının araçlarından başka bir şey değildirler. Varoluşları umutsuzluk ve tevekkülden başka bir şey değildir.

Thoreau’nun nazarında, insanların mutsuzluğunun nedeni, yaşamak için, yani basit bir tabirle, yaşamsal ateşini korumak için gerekli ve yeterli olanı unutuyor olmalarıdır. “Bedenimiz için ilksel gereklilik, sıcak hissetmek, yaşamsal ateşimizi içte muhafaza etmektir.”[707] Aslında Thoreau'nun da göstereceği üzere, bu sonuca ulaşmak için insanın ihtiyaç duyduğu pek az şey vardır, ki lüks bunlardan biri değildir. “Lüks alışkanlıklarının çoğu,” der, “ve yaşam konforu adını verdiğimiz şeyin büyük bir kısmı, vazgeçilemez şeyler olmamakla kalmaz, üstelik de insanlığın yükselmesi karşısında hakiki engeller oluşturmaktadır.”[708] Buna ikna olmak için dışsal zenginlik açısından fakir, içsel zenginlik açısından zengin, Çinli, Hintli, Fars ve Yunan filozofların yaşam şeklini anımsamak yeterlidir. Ki bunlar şu an bize oldukça uzak örneklerdir, zira, diye devam eder Thoreau, “günümüzde felsefe profesörleri vardır, ama filozoflar yoktur”.[709] Ona göre, “filozof olmak, yalnızca keskin düşüncelere sahip olmak değil, ayrıca da bir yalınlık ve bağımsızlık, cömertlik ve güven yaşamı sürmek için bilgeliği yeteri kadar sevmektir”.[710] “Felsefe yapmak, o halde, yalnızca teoride değil, ayrıca da pratikte, yaşamın birkaç sorununu çözmektir”.[711] Thoreau, felsefe profesörlerine, başarıları “ne kraliyete ilişkin, ne de erkeğe yaraşır olan, dalkavuk bir başarı”dan başkası olmayan bu büyük biliminsanlarına ve düşünürlere çatmak için fırsattan yararlanır. Üstü kapalı bir biçimde söylemek gerekirse; çünkü onlar, felsefi söylemden memnun

kalarak, insanları absürd bir biçimde yaşamaya devam etmeye yüreklendiriyorlar. Bu filozofların yaşamı, salt bir konformizmdir ve bu filozoflar, insanlığı lüks içinde yozlaşmaya bırakırlar. Thoreau kendi payına, kendini dolaylı da olsa "çağdaşları gibi kamını doyurmayan, barınmayan, giyinmeyen, ısınmayan",[712] gerçek filozof olarak sunar. Gelişmesini, kesinlikle bir ironi vuruşuyla, afallatabilen bir filozof tanımı aracılığıyla bitirir: "Yaşamsal ateşimizi diğer insanlarınkinden farklı yollarla muhafaza etmiyorsak, nasıl filozof olabiliriz?"[713] Ve yaşamsal ateşini korumak için insanın büyük çabalar sarf etmesi gerekmez. İhtiyaçlarını karşılamak için Thoreau, yıl boyunca altı hafta çalışması gerektiğini hesap etmiştir: "Bu dünyada yaşamını kazanmak bir ceza değil, fakat bir vakit-geçirmedir, tabii eğer yalınlıkla ve bilgelikle yaşıyorsak."[714]

Eğer Thoreau böylelikle ormanda yaşamak için yola çıktıysa, bu, tabii ki de yaşamsal ateşini olabilecek en ekonomik biçimde korumak için değil, "ölüm anı gelip çattığında aslında yaşamamış olduğunu hissetmemek amacıyla, acele etmeksizin yaşamak, yalnızca yaşamın esas olgularıyla yüzleşmek, ona öğreteceklerini keşfetmek"i[715] istemesinden kaynaklanmaktadır. "Derinlemesine yaşamayı arzulamaktayım," der, "yaşamı iliklerine kadar sömürerek." Yaşamın bu esas eylemleri arasında, her yanıyla dünyayı algılama hazzı vardır. Ormanda Thoreau'nun vaktinin çoğunu adadığı şey budur. "Solitude" bölümünün dokunaklı girişini yeniden okumaktan bıkıp usanmayız: "Bütün bedeninizin bir anlamdan ibaret olduğu ve tüm gözeneklerden lezzetin soğrulduğu leziz bir gece. Kendisinin bir parçası olarak Doğa'da, tuhaf bir özgürlükle gelir ve giderim. Gölün taşlı kıyısı boyunca dolanırken, gömleğin kollarında, serinliğe rağmen, bulutlu gökyüzü ve rüzgar [...] bütün unsurlar şaşılası bir şekilde homojendir. Kızılağacın ve kavağın kıpırdaşan yapraklarıyla uyum, neredeyse soluğumu keser; gene de, tıpkı göl gibi, sükûnetim bulanmaksızın hafifçe dalgalanır."[716] "Solitude" bölümünde Thoreau zaten, hatta bir tek, asla yalnız olmadığını, çünkü Doğa ile iletişiminin bilincinde olduğunu göstermek ister: "Kendisinin bir parçası olarak Doğa'da, tuhaf bir özgürlükle gelir ve giderim." "En tatlı, en yumuşak, en cesaretlendirici topluma, herhangi bir doğal nesnede karşılaşılabilir."[717] Böylelikle yağmur damlalarının gürültüsünde bile "kavranılmaz olduğu kadar sonsuz da olan bir iyi yürekliliği" algılar. Her bir küçük çam iğnesi,

onu arkadaş olarak ele alır ve Doğa'nın en üzgün en korkutucu sahnelerinde dahi kendisine bir şeyin göründüğünü hisseder. "Neden yalnız hissedecekmişim ki? Gezegenimiz Samanyolu'nda değil mi?"{718} böylelikle dünya algısı, bir çeşit kozmik bilince dalar.

Şimdiye kadar söylemeye çabaladığım her şeyin, Epikuros felsefesiyle, hatta stoacılığın bazı açılarıyla, dikkate değer bir benzerlik taşımaktadır. Walden'in sayfalarında karşılaştığımız, insanların alışagelmiş yaşama biçimlerinin bu eleştirisine öncelikle Epikurosçulukta rastlıyoruz. "İnsan türü," der Lucretius, "fayda sağlamaksızın çalışır, salt kayıptadır daima, ve kendini kaygılarla boş yere tüketir."{719} Ciceron'un bahsettiği Epikurosçulara göre, insanlar, uçsuz bucaksız arzularından ötürü mutsuzdurlar ve zenginliğin, şöhretin, egemenliğin çukuruna batmışlardır. "Gün gelip de, vakit vakitten geçtikten sonra, insanlar, para, güç ve şöhret için tutkularına kapılmış olmalarının gereksiz olduğunu anlar [...] Varoluşları, sıkıntılarla bölünmüş bir seyirden ibarettir."{720}

Epikuros için selamet, doğal ve zorunlu arzular arasındaki ayrımda yatmaktadır; yaşamın muhafazasıyla alakalı arzular, yalnızca doğal arzular, tıpkı cinsel haz gibi; ve ne doğal ne de zorunlu olmayan arzular, tıpkı zenginlik hazzı gibi.{721} İlkesel olarak, birİncilerinin tatmini, insana sabit bir haz, yani mutluluk sağlamaya yeter. Bu, Epikuros için demektir ki, felsefe, esasen, tıpkı Thoreau için olduğu gibi, yaşamsal ateşi, diğer insanlardan daha bilge bir biçimde muhafaza etmeye dayanır. Belli bir tahrik etme arzusuyla, Thoreau'nunkine benzer bir Epikurosçu cümle aslında şunu beyan eder: "Tenin çığlığı: acıkmamak, susamamak, üşümemek. Her kim ki bu durumdan ve bundan zevk alma umudundan zevk alırsa, mutlulukta Tanrı'nın kendisiyle yanşabilir."{722} Mutluluk, ulaşılması kolaydır: "Zorunlu şeylere ulaşmayı kolaylaştıran ve ulaşması zor olan şeyleri zorunlu kılmayan," der Epikuros "ermiş doğaya sunulsun minnetler."{723} "Doğal olan her şey edinilmesi kolay olandır, boş olan her şey ise, edinilmesi zahmetli olandır."{724}

O halde felsefi eylem, basitçe, "acıkmamaktan ve üşümemekten" hoşnut kalmaya dayanmaktadır. Lakin Thoreau için olduğu kadar, Epikuros için de felsefe, yalnızca yaşamsal ateşini mümkün olduğunca ekonomik bir biçimde muhafaza etmekten ibarettir. Eğer Epikurosçu filozof, kaygılardan

ve gereksiz arzulardan kurtulursa, bu, tıpkı Thoreau gibi, yaşamın esas eylemlerine, hissetme ve var olma hazzına geri dönmek içindir. Eğer, acıkmayan, susamayan, üşümeyen kişi, mutlulukta Tanrı'nın kendisiyle yanşabilirse, bu tam da, tıpkı Tanrı gibi, kösteksizccsine, var olma bilincinden ve üstelik dünyanın güzelliğini algılamanın yalın hazzından zevk alıyor olmasındandır. Ki bu haz, örneğin Lucretius tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: "Gerçekten azdır bedenimizin gereksinimleri... Dostluğu koyultup yayıldı mı insan çimenlere, bir çayın yanı başına, gölgesinde bir ağacın, ayaklar altına daha ucuzunu serer aynı güzelliğin doğa[{725}]." Şeylere Epikurosçu bakış, zaten çok daha öteye atılmakta tereddüt etmez. Hatta dünyaların sonsuzluğuna bile uzanır. Epikuros'un mesajı sayesinde, diye yazar Lucretius, "çöker dünyanın surları, şeylerin oluştuğunu görürüm sonsuzluğunda boşluğun. Yer, boşluğun derinliklerinde tamamlanan ayaklarımın altındaki şeyi ayırt etmemi engellemez. Bu görüntüler karşısında kaplar beni titretici bir korkuyla ilahi zevk..."[{726}] Havuçları olgunlaştıran güneşin, bizimki[{727}] gibi tüm bir yerküreler sistemini aydınlattığını unutmayan ve kendini bir başına yalnız hissetmeyen –çünkü, der, gezegenimiz Samanyolu'ndadır– kozmosun bu mevcudiyeti, görmüş olduğumuz üzere Thoreau'da da bulunmaktadır.

Demek ki Thoreau, Walden'e yerleşmeyi seçerek, Epikurosçu bir yaşam şekli adını verebileceğimiz şeye göre yaşama kararı aldı. Bununla, tam da Epikurosçu bir yaşam şeklinin bahsinin geçiyor olduğunun farkında olduğunu değil, belki de kendiliğinden ve farkına varmaksızın, belki de antiklerin ve modernlerin bazı okumalarının etkisi altında, Epikuros'un ve müritlerinin uyguluyor ve öğretiyor oldukları şeye rastladığını söylemek istiyorum. Aynı biçimde diyebiliriz ki, bir çeşit evrensel[{728}] stoacılık vardır, bir çeşit evrensel Epikurosçuluk da vardır, yani insan için daima mümkün, daima açık bir tavır vardır, ki bu tavır, arzuların belli bir disiplini ve indirgenmesiyle, tasa ve acıyla karışık hazlardan var olmanın yalın ve saf hazzına geri gelmeye dayanmaktadır.

Gene de, Thoreau'da, Epikurosçu tavra tekabül etmeyen bazı nüanslar vardır. Öncelikle, Thoreau yalnızlıktan bahseder ve yalnızlığı ileri sürer. Zira Epikurosçu için, arkadaşlarla paylaşılmamış ise, hakiki bir haz yoktur: Lucretius, katığım serin ilkbahar çimleri üzerinde Epikurosçu arkadaşlarıyla paylaşır. Öte yandan, Epikurosçu için, Doğa'yla kaynaşma ve uyuşma hissi

değil, yalnızca değişmez Doğa'nın ebediyetinin ve dünyaların sonsuzluğunun temaşası vardır. Toplumun doğayla bu uyuşma hissi, daha çok stoacı bir histir. Bütünün bütünde olduğuna inanan stoacı, aslında, kozmik[729] Bütün'ün bir parçası olduğunun bilincine varmaya çabalar. Seneca'nın dediği gibi, bilge "dünyanın bütününe dalar"[730]: *toti se inserens mundo.*

Walden'in sayfaları boyunca icra edilmiş, doğanın ve evrenin,[731] tüm açılarında, bu neşeli kabulü –ister zarif ister ürkütücü ister itici olsunlar– ve bütünün perspektifinde göz önüne aldığımız zaman her gerçekliğin kendi faydasını barındırdığı fikri Thoreau'da da stoacıdır[732]. "Havuçlarımı sulayan ve bugün dışarı çıkmamı engelleyen bu tatlı yağmur ne iç karartıcı ne de melankoliktir, benim için de iyidir [...] alçak topraklardaki patatesleri yok edecek kadar [...] uzun sürse de, yine de düzlüklerdeki otlar için iyi olacaktır, benim için iyidir."[733] "Bu havuçlar benden kaynaklanmayan sonuçlar üretirler. Dağ köstebekleri, bunun meyvelerini taşımaz mı?" Bu, bir hasadın ya da ekinin dünya için asla kaybolmadığının kanıtıdır. "İyi çiftçi o halde endişelenmeyi bırakacak [...] ve tarlalarının ürünleri üzerindeki her türlü hakkı reddederek ve kalbinde yalnızca ilk meyveleri değil sonuncuları da kurban ederek her gün işini bitirecektir.[734]

Nihayetinde Thoreau'da, yaşamsal ateşinin muhafazasını, ölçülü olsa bile, el emeğine borçlu olan kesin olarak kararlaştırılmış bir irade söz konusudur. Zira Epikurosçularda, sorun ortaya çıkmamış gibi gözükmektedir. Bildiğim kadarıyla, bunun lehine ya da aleyhine hiçbir beyanda bulunmamışlardır. Stoacılarda ise olay başkadır. Stoacılarda sadece gün[735] içinde Zenon'un eğitimini takip edebilmek için geceleri su alıp taşıyan Cleanthes örneğine rastlamakla kalmayız, üstelik de Romen stoacı Musonius'un toprak emeği ve felsefi yaşamın birleşmesini örtük biçimde göklere çıkaran kısacık bir metnine bile sahibiz: "Gençler; şehirde bir hocayı sık sık ziyaret etmez ve bu hocanın bir felsefe ekolünde söylem verdiğini duymaz da, onu tarlalarda çalışırken ve sözünün öğreteceğini eylemle kanıtlarken gördüklerinde, kendilerinin çaba sarf etmeleri ve bizi besleyen bir başkasına ihtiyaç duymaktansa bedensel olarak acı çekmeleri gerektiğini bilmekten oldukça fayda sağlayacaktırlar."[736] Ve Musonius, "tarlalarda yaşam cemaatinde", "gece gündüz ortaklaşa yaşamda" verilmiş olacak felsefi bir eğitimin tüm avantajlarını betimleyerek devam eder.

Thoreau’nun felsefeden edindiği kavramı renklendiren bu stoacı ve Epikurosçu nüanslar karışımına şaşmamalı. Goethe, örneğin *Entretiens avec* Falk'ında, doğuştan eğilimleriyle, kısmen stoacı, kısmen Epikurosçu bazı varlıklardan bahsediyordu: iki sistemin temel ilkelerini aynı anda kabul ediyor ve hatta mümkün olduğunca bunları birleştirmeye çabalıyor olmalarında, diyordu, şaşırtıcı hiçbir şey yoktur.{737} Zaten Goethe’nin kendisinin de kısmen stoacı, kısmen Epikurosçu olduğunu söyleriz; mesela o, her bir mevcut anı bir stoacı gibi yoğun bir şekilde diliyor ve bir Epikurosçu gibi bundan zevk alıyordu. Batı düşünce geleneğinde bu fenomene dair söylenecek pek çok şey olacaktır. Lakin ben yalnızca, yine de Thoreau’yla arasındaki benzerliği sunan bir örneği ele alacağım; hem dalgaların gürültüsü ve suyun kıpırtısı varoluşunu zevkle hissetmesine yeterkenki (“Benzer bir durumda neden zevk alırız? Kendinin haricinde hiçbir şeyden, hiçbir şeyden, yoksa kendinden ve kendi varoluşundan zek alırız; bu hal sürdükçe, tıpkı Tanrı gibi kendi kendimize yeteriz”){738} Epikurosçu duyumculuğa; hem de kendisinin de doğanın bir parçası olduğunun bilincine varır– kenki doğayla stoacı uyuşuma rastladığımız Rousseau’nun *Yalnız Gezerin Hayalleri*’nden* bahsetmek isterim: “Kendisini özdeşleştirdiği bu güzel sistemin uçsuz bucaksızlığında kaybeder kendini lezzetli bir sarhoşlukla”; “Varlıkların sisteminde kelimenin tam anlamıyla eridiğim, doğanın bütünüyle özdeşleştiğim ekstazlar, dile gelmez kendinden geçmeler hissederim{739}.”

Waiden'da dile getirilen deneyim, bana fazlasıyla ilginç gelmektedir, çünkü belli bir süre ormanda yaşamayı seçerek Thoreau, felsefi bir eylemde bulunmak, yani kendini, hem el emeği hem de fakirliği barındıran, ama ona da uçsuz bucaksızcasına genişleyen bir dünya algısını açan belli bir felsefi yaşam şekline adamak istedi. Gördüğümüz üzere, antik filozofların benimsedikleri felsefi yaşam şekliyle karşılaştırırsak bu kararın, bu yaşam tercihinin tabiatını daha iyi anlıyoruz.

Öte yandan, *Walden'ın* kendisi, yani Thoreau’nun bu felsefi pratiği ve alıştırmayı yaşadığı biçimi anlattığı hikâye, olabildiğince hayran bırakan, felsefenin aslından, yani Thoreau’nun gerçekten yaşadığı deneyimden tamamıyla farklı bir düzenden bahseden bir felsefi söylemdir. Gerçek sorun, yazmak değil, ormanda yaşamak, temaşayla ilgili, hatta diyebiliriz ki mistik –doğanın ortasına bu dalış– açısından olduğu kadar çileci –ormanda yaşam–

açıdan da böylesine zor bir deneyimi kaldırabilmeye muktedir olmak idi. Başka bir deyişle felsefi eylem, onu açıklayan edebi eseri aşar; ve bu eser Thoreau'nun yaşamış olduğunu bütünüyle anlatamaz... Hugo von Hofmannsthal diyordu ki: "Bir şeyi asla tam da olduğu gibi söyleyemeyiz."{740}

Thoreau'da felsefede gerçekleşen gündelik yaşamın suret değiştirmesinin dile gelmez karakterine dair gizli bir benzerliği meydana çıkarabileceğimiz kanaatindeyim; Thoreau şöyle yazar: "En şaşırtıcı ve en gerçek olgular, bir insandan bir diğer insana hiçbir zaman iletilemez. Gündelik yaşamının hakiki hasadı, bir manada elle tutulamayandır ve sabahın ve akşamın renkleri kadar tasvir edilemezdir. Sezinlenmiş olan, birazcık yıldız tozudur, bu pasaja iliştirebildiğim bir gökkuşağı parçasıdır."{741}

Bilge ve Dünya

I. Sorunun Ortaya Atılışı

Hiç kimse Bemard Grothuysen’den daha iyi betimlememiştir antik bilge ve dünya arasındaki ilişkiyi: “Sahip olduğu dünya bilinci, bilgeye has bir şeydir. Bir tek bilge, sürekli olarak özünde bütüne sahip olmayı kesmez, dünyayı asla unutmaz, kozmosa göre düşünür ve eyler [...]. Bilge, dünyanın parçasıdır, kozmiktir. Dünyadan sapmaya, kozmik bütünden kopmaya bırakmaz kendini [...]. Bilge tiplemesi ve dünya tasviri, bir manada ayrılmaz bir bütün oluşturur.”[742] Bu, özellikle, temel tavrı neşeli bir rızaya, evrensel Akıl tarafından yönetilen dünyanın hareketine her an bir “evet”e dayanan stoacı bilge için geçerlidir. Marcus Aurelius’un meşhur duasını hepimiz biliriz: “Seninle uyuşan her şey benimle de uyuşur, ey Dünya.”[743] Marcus Aurelius'un aynı perspektifte geliştirdiği estetik teoriyi belki de daha az tanırız: “Eğer birisi, dünyanın sürecinin derin bilgisine ve deneyimine sahip ise, belli bir açıdan, bu sürece bağlı fenomenlerin neredeyse bir teki bile [bu birisine] hoş bir biçimde gözükmeyecektir. Bu adam; çıplak gerçekliklerinde, ressamların ve heykeltıraşların [mümkün] tüm taklitlerini önerdikleri, vahşilerin hayrete düşmüş ağızlarını seyretmekten daha az bir zevk almaz [...]. Zevkine varacak olan ilk gelen değildir, ama sadece doğaya ve eserlerine hakikaten aşina olandır.”[744] Diyebiliriz ki, dünyanın bir parçası olduğunun bilincinde olan stoacı bilge, tıpkı Seneca gibi kozmosun bütününe dalar: “ *Toti se inserens mundo.”*[745]

Bu; her ne kadar öğrettiği fiziği, dünyayı ilahi müdahale olmaksızın, rastlantının sonucu olarak ele alsa da, Epikurosçu bilge için de geçerlidir. Fakat açıkçası, ancak böyle bir dünya kavramı, Epikurosçu bilgenin aradığı ruhun huzurunu ve saf hazzı sağlar; çünkü bu kavram bilgeyi, akıldışı tanrı korkusundan kurtarır ve her anı, umulmadık bir mucize olarak düşündürtür.

E. Hoffmann'ın[746] da not ettiği üzere; özellikle de varoluşu tıpkı, acımasızcasına yegane, saf bir rastlantı olarak düşündüğü içindir ki, Epikurosçu, yaşamı uçsuz bucaksız bir minnettarlıkla bir mucize, ilahi bir şey olarak kabul eder. Bilgenin hazzı, dünyaya huzur ve sükûnet içinde bakmaktır, tıpkı dünya şeylerinin gidişatına hiçbir şekilde karışmayan tanrılar gibi; çünkü bu gidişata müdahalede bulunmak tanrıların ebedi dinginliğini bozacaktır. Bilgenin bu temaşasını tanrılarınkine benzeterek tasvir eden Lucretius şöyle yazar: "Çöker dünyanın alevli surları, unuturum korkuyu; Evrenin oluştuğunu görürüm sonsuz boşlukta [...]. Tanrısal bir mutlulukla dolarım işte o an, titretici bir korkuyla; doğanın, [...] kalkar örtüleri, serilir tüm ayrıntılarıyla gözlerimin önüne."[747]

Bu kozmik boyut, antik bilge figürü için esastır: Sonuçta bana öyle geliyor ki; antikçağ felsefi, "pratiklerini" ve kendisinin önerdiği "varoluşun estetiği"ni, bir kendilik kültürüne indirgerken, Michel Foucault'da, hem tarihsel bir belirsizlik hem de fazlasıyla sınırlı, yetersiz bir "etik" projesi oluşmuştur. Antik bilgeliğin, kısmen bir "kendilik kaygısı"na, kendine geri-dönüşe dayandığı doğrudur. Ama bu alıştırmada, antik bilge kendi bireysel "ben"inde, Foucault'nun düşündüğü gibi haz bulmaz, lakin evrensel bir düzeye yerleşmek amacıyla, akılsal ya da maddesel bir parçası olduğu dünyanın Bütün'ünde konumlanmak amacıyla kendi "ben"ini aşmaya uğraşır. Bunun sonucunda, bana öyle geliyor ki, Foucault'nun modern insana önerdiği, bir "varoluşun estetiği"nin etik projesi –ki bu proje, Foucault'un nazarında "antik filozofların kendilik kaygısı"ndan esinlenmiştir–; bilgeliğin özündeki kozmik boyutun yeterince farkına varmayacak ve "dandizm"in yeni bir versiyonundan fazlasını taşımayacak kadar dardır.

Bana kesin olarak şunu diyecekler: antik bilgelik, ister Platoncu, Aristotelesçi, stoacı ya da ister Epikurosçu olsun, dünyayla bir bağa içeriden bağlıydı belki de; lakin dünyanın bu antik görüşü zaman aşımına uğramış değil midir? Modern bilimin niceliksel evreni, tamamıyla tasvir edilemezdir ve birey bu evrende kendini bundan böyle izole edilmiş, kaybolmuş hisseder. Doğa, bizim için insan "çevre"sinden başka bir şey değildir artık, tamamıyla insanca bir sorun, endüstriyel temizlik sorunu halini almıştır. Evrensel doğa fikrinin pek de anlamı yoktur artık. Öyleyse Foucault'nun projesi, ahlaka tanınan tek şans değil midir: "Kendini

tamamlanması gereken bir eser olarak ele alan ‘ben’, ne geleneğin, ne aklın artık üstlenmediği bir ahlakı destekleyebilirdi; kendiliğinden bir oyuncu olarak, modernliğin artık yerini tutmadığı bu otonomiyi doğuştan bir oyuncu olarak oynayabilirdi: ‘Her şey yok oldu gitti, diyordu Medee, ‘tek bir şey kalır geriye: ben. ’”{748}

Kendi payıma, modern insanın, bilgeliği değil (Antiklerin çoğu, bilgeliği, eylemi düzenleyen ulaşılmaz bir ideal olarak düşünüyorlardı zaten, gerçekleştirilmiş bir durum olarak değil) ama bilgeliğin daima kırılgan, daima yenilenmiş bir alıştırmasını yaşama olanağına inanıyorum. Bu bilgelik alıştırmasının, “ben”in dünyaya ve evrene yeniden konmasını gerçekleştirmeyi hedefliyor olabilirliği ve olma zorunluluğu vardır.

Birazdan geliştireceğim düşünceler; dünyanın antik deneyiminin ve modern deneyiminin, hangi alanda, hangi durumda, hangi psikolojik işleyiş bahanesiyle karşılaşabileceklerini göstermeye çalışacaktır.

II. Bilim Dünyası ve Gündelik ve Alışılagelmiş Algı Dünyası

Gündelik yaşamımızda algılanan dünyanın, biliminsanı tarafından kurulmuş tasvir edilemez dünyadan kökensel açıdan farklılığını ortaya koymak oldukça bayağı bir girişimdir. Doğruyu söylemek gerekirse, pek çok teknik uygulamalarıyla bilim dünyası, gündelik yaşamımızın bazı açılarını kökten dönüştürür. Lakin gündelik yaşamımızda dünyayı algılama biçimimizin, bilimin kavramlarından derinlemesine etkilenmediğini ortaya koymak oldukça önemlidir. Hepimiz için, hatta evine dönen astronom için bile, güneş doğar ve batar, yeryüzü hareketsizdir.

Husserl’i takiben Merleau–Ponty, bilim dünyası ve algı dünyası arasındaki bu karşıtlık üzerine dikkat çekici bir düşünce geliştirdi: “Bilim evreninin tümü, yaşanmış dünya üzerine kuruludur. Ve eğer, ciddiyetle bilimin kendini düşünmek, anlamını ve değerini tam olarak takdir etmek istersek, öncelikle ikincil ifadesi olduğu bu dünya deneyimini uyandırmak

gerekir."[749] Yaşanmış ve varoluşsal deneyime göre yeryüzü; tam anlamıyla, kendisine kıyasla hareket ettiğim ve varoluşumuzun temel referansı olan hareketsiz[750] zemindir. Uzaydan, küçük mavi bir yuvarlak gibi gözüken yeryüzünü gördüğünde astronotların bile başvurduğu, yaşanmış hareketlere kıyasla hareketsiz kalan bu zemindir. O halde, Husserl'in ve Merleau–Ponty'nin bu analizleri; defalarca felsefe kitaplarında bahsettiğimiz Kopernik devriminin, sadece biliminsanlarının ve filozofların dünya hakkında ileri sürdürdükleri teorik söylemi altüst ettiğini, lakin dünyadan edindiğimiz alışılagelmiş ve gündelik algımızda hiçbir şeyi değiştirmediğini anlamamızı sağlar.

Yine de bilim dünyası ve gündelik algı dünyası arasındaki karşıtlığı belirginleştirmek gerekir. Aslında Husserl ve Merleau–Ponty, bu yaşanmış algı dünyasının ya da aslında dünya olarak bu algının farkına vardırmak amacıyla bizi bu algıya sevk ederler. Öyleyse, bu farkına varış, dünyanın kendisinin algısını kökten dönüştürecektir; çünkü bu algı, artık çeşitli nesneler algısı değil, fakat dünya olarak dünya algısı, ve Merleau– Ponty için, her şeyden öte, dünyanın birliğinin ve algının algısı olacaktır. Onların nazarında açıkçası felsefe, "dünyayı görmeyi yeniden öğrenmeye" çalıştığımız bu hareketten başka bir şey olmayacaktır. "[751]

Bir manada, bilim dünyasının ve felsefe dünyasının, her biri kendi şeklinde, alışılagelmiş algının dünyasına karşıt oldukları söylenebilir: algının elenmesi ile bilim, hem matematiksel hem de teknik işleyişlerle niceliksel yanlarına indirgenmiş bir evreni bize açarak; kendi köşesinde ise, alışılagelmiş algının dönüşümü ve derinleştirilmesi ile felsefe, dünyayı algıladığımız ve dünyanın algıladığımız şey olduğu olgusunun farkına vardırarak [yapar bunu].

Aynı şekilde Bergson'da da alışılagelmiş algı ve felsefi, algı arasında, şu şekilde sunulmuş, bir ayrımla karşılaşıyoruz: "Yaşam, atgözlüğü takmamızı, sağa, sola ya da geriye değil önümüze, yürüdüğümüz istikamete bakmamızı gerektirir." "Yaşamak için, bilgileri ve anıları seçmek, şeyler üzerindeki eylemimizi ilgilendirecek olandan başkasını kaale almamak gerekir." "Olduğu kadarıyla algı denilecektir", diye devam eder Bergson. "Eyleme yardımcı algı, gerçekliğin bütününde, bizi alakadar edeni izole eder ..."[752] Ama, diye dikkat çeker, *kopuk* doğmuş olan insanlar vardır. Bunlar

sanatçıdırlar: “Bir şeye baktıklarında, o şeyi kendisi için görürler, kendileri için değil. Sadece hareket etmek için algılamazlar artık; algılamak için algılarlar – başka bir şey için değil, zevk için...” “Doğanın birkaç ayrıcalıklı için, eğlence için, uzaktan uzağa yaptığını, felsefe [...] başka bir yönde ve başka bir biçimde, herkes için yapmaya kalkışmayacak mı? Felsefenin buradaki rolü, dikkatimizin belli bir yöne kaydırılması ile bizi, gerçekliğin daha tam bir algısına sevk etmek olmayacak mıdır?”

Bergson’un bahsettiği bu “dikkatimizin bir yöne kaydırılması”, tıpkı Merleau–Ponty'nin “fenomenolojik indirgeme”si gibi, bunlar aslında yön değiştirmeler [*conversion*], insanın alışılagelmiş biçimde yaşadığı bilinçsizlik haline kıyasla kökten kopuşlardır. Gündelik yaşamda dünyadan edindiğimiz yararcı algı, aslında dünya olarak dünyayı saklar bizden. Ve felsefi ve estetik algılar, ancak dünya ile bağımızın tamamıyla bir dönüşümüyle mümkündür: artık bahsi geçen, dünyayı kendisi için algılamaktır, kendimiz için değil.

III. Estetik Algı

Bergson ve göreceğimiz üzere Merleau–Ponty dünyanın estetik algısını, felsefi algının bir çeşit modeli olarak düşünürler. Aslını söylemek gerekirse, J.Ritter’in[{753}] de gösterdiği üzere, 18. yüzyıldan itibaren modern bilimin ilerlemesi ve bunun sonucu olarak da filozofun doğa ile olan ilişkisinin dönüşümü söz konusudur. Ki bu dönüşümle, varoluşun, insan *Dasein*’mm; insan varlığının temelini oluşturan kozmik boyutu korumayabilmesine imkan tanımak amacıyla, “estetik” usuldeki bir algı gerekliliğinin farkındalığının ortaya çıktığına tanık oluyoruz. 1750’den itibaren, Baumgarte[{754}] *Aesthetica*’sında *veritas logica*'yı *veritas aesthetica*'nın karşısına koyar; örneğin, astronoma özgü tutulması bilgisi ve bunun sevdiğine hitap eden çobandaki duygusal algısı. 1790’da *Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde* Kant da estetik algıyı ve bilimsel bilgiyi karşılaştırır. Okyanusu yüce olarak kavrayabilmek için onu, coğrafi ya da meteorolojik her türlü bilgiyle ilişkilendirerek değil, “okyanusu, yalnızca –şairlerin

yaptığı gibi, ister seyrine dalındığında, suyun belirgin bir aynası kadar durgun, ister her şeyi yok etmekle tehdit eden bir uçurum gibi dalgalanmış iken– sadece *göze belirdiği halde* görmeye muktedir olmak gerekir.[755]

1815'ten 1830'a C.G. Carus, *Lettres sur la peinture de paysage'lar*ını[756] bu resmi "yeryüzü yaşamının temsili sanatı" (*Erdlehenbildkunst*) olarak nitelendirerek kaleme alırken, kendisi de, estetik algı sayesinde insanın, varoluşunun esas boyutu olan yeryüzüyle yaşamış ve algısal ilişkisi dahilinde yaşamaya devam edebildiğinden bahseder.

O halde, dünyanın bu estetik ve çıkar gözetmeyen algısı, insan için kozmik bilincin ne olabileceğini hayal etmemizi mümkün kılar. Modern ressamlar, sanatları üzerine düşünürken bunu dünyanın herhangi bir başka deneyiminden ayırmazlar.

Öncelikle, modern sanatçı bilinçli bir şekilde kozmik yaşamdan pay alarak yaratır: "Doğayla diyalog," der Paul Klee, "sanatçı için *sine qua non* bir koşuldur. Sanatçı insandır. Kendisi doğadır, doğa alanında doğanın parçasıdır."[757] Ve açıkçası bu diyalog, dünya ile yalnızca optik bir açıdan gerçekleşmekte olmayan, yoğun bir iletişimi varsayar: "Sanatçı bugün, bir fotoğraf makinesinden daha iyidir, daha keskin... Yeryüzünde bir yaratık ve Evren'de bir yaratıktır: yıldızlar arasında bir yıldızdaki yaratık." Bu sebepten, Klee'ye göre, "ben" ve nesnesi arasındaki ilişkiyi kurmak için gözünkinden farklı yollar vardır; ortak bir yersel kökleşme yolu, ortak bir kozmik pay alma yolu. Öyleyse bu, ressamın yeryüzü ve evren ile kendisi arasındaki birliğini anladığı şekilde resim yapması gerektiği anlamına gelir.

Yani soyut resim Klee için doğanın eserinin bir çeşit uzantısı gibi görünmektedir: "Gözlemdeki gelişimi ve doğa görüşü, yavaş yavaş, özgürcesine soyut biçimler yaratma imkanı tanıyan evrenin felsefi bir görüşüne ulaşmasını sağlar [...]. Sanatçı böylelikle eserler yaratır, ya da Tanrı'nın eseri, suretindeki eserlerin yaratımından pay alır." "Tıpkı bir çocuğun, oyununda bizi taklit etmesi gibi biz de dünyayı yaratmış olan ve yaratan güçleri, sanat denen oyunda taklit ederiz." "Ressam için yaratan doğa, yaratılmış doğadan çok daha önemlidir."

Bu kozmik bilince Cezanne'da da rastlarız: "Kafalarüzerinde asılı; derin ve yer değiştiren ufkun hakim olduğu, uzaktaki denizcilerin ve bedenlerin uçuştuğu; düşen, havada yuvarlanan uçsuz bucaksız yuvarlıktaki dünya

haritasının tıpkı atılmış gezegen gibi durduğu, toprak ve sudan oluşmuş dünyanın tasvir edildiği Venedikte'ki şu devasa Tintoret'yi gördünüz mü? [...] Bize vahiy yoluyla iniyordu. Bizi parçalayarak yiyen bu *kozmik saplantıya* çoktan sahipti." "Ben, kendimi doğada kaybetmek, onunla, onun gibi çiçek açmak istiyorum[...]. Bir yeşilde, beynimin hepsi ağacın özsuyunun seline kapılıp gidiverecek..." "Sınırsızlık, dünyanın seli, avuç içi kadar bir maddede."[{758}]

O halde ressam, Klee'ye göre, kendini "doğa alanında doğanın parçası" gibi görür. Aynı konuya, Roger Caillois'nın *Esthetique generalisee*'sinde, güzelliğin deneyimi bahsinde rastlıyoruz: "Doğal yapılar, hayal edilebilir tüm güzelliğin, ki güzellik her ne kadar insanın takdiri olsa da, en son referansını ve başlangıcını oluşturur. Lakin, insanın kendisi doğaya ait olduğundan, döngü kolayca sonlanır ve insanın, güzelliği duyumsuyor olması, yaşayan bir varlık ve evrenin içerdiği parça olma durumunu yansıtmaktan başka bir şey değildir. Bunu, doğanın, sanatın modeli olduğunu fikri takip etmez, daha çok sanatın, doğanın belli bir halini –ki bu hal estetik işleyişin, tasarının ve uygulamanın ilaveten ısrarı üzerine meydana geldiği zamana tekabül eder– oluşturduğu fikridir."[{759}]

Sanatsal süreçte ve doğanın yaratıcı sürecinde, şeylerin görünür kılınması, ortaya çıkarılması ortaktır. Merleau–Ponty[{760}] bu fikir üstünde çok ısrar etti: "Resim görünürü taklit etmez, görünür kılar[{761}], şeylerin varagelişinin bir çizimidir; tablo, şeylerin şeyler ve dünyaların dünyalar haline nasıl geldiklerini [...] , dağın gözlerimizde nasıl dağ olduğunu gösterir." Resim bize şeylerin mevcudiyetlerini, "şeylerin orada olma" olgusunu hissettirir. "Cezanne derinliği aradığında, aradığı, Varlık'ın bu tutuşmasıdır."

O halde, modern resmin deneyimi, nihayetinde felsefi bir açıdan, dünyayı bize açan algının ta kendisinin mucizesini sezdirir. Fakat bu mucize, ancak algı üzerine bir düşünme, dikkatin dönüşmesi ile algılanabilir. Ki bunlar aracılığıyla dünyayla bağımızı değiştirir, dünyada olmaklığımıza hayret eder, "dünya ile aşinalığımıza" ters düşeriz "ve bu kopuş bize dünyanın gerekçesiz taşmasından başka hiçbir şey öğretmez."[{762}] Öyleyse, belli bir anlamda dünyanın gözlerimizde ilk defa görünür hale gelmesini görüyoruz.

IV. Spectator Nouus

Söylemekte olduğumuz her şey zaten bilindiktir. Hatırlarsak bu söz, antik bilge ve kozmos arasındaki ilişkiyle birkaç benzerliğe sahip olabilecek bir dünyayla ilişkinin mümkün olabileceği deneyim (algı alanını göz önünde tutmak kaydıyla) alanımızı tanımlamak içindi. Ayrıca, antikçağda, filozofun dünya algısını dönüştürmeye çabaladığı, Bergson'un bahsettiği dikkatin yönlendirilmesine ya da Merleau-Ponty'nin fenomenolojik indirgemesine benzer biçimde, antikçağda filozofun dünya algısını dönüştürmeye çaba gösterten alıştırmaların da olduğunu şimdi gösterebilmek içindi. Bergson'un, Merleau-Ponty'nin, antikçağ filozoflarının, [kendileri] aracılığıyla algının dönüşümüne yönlendiren işleyişi ifade ettikleri ya da doğruladıkları felsefi söylemlerin, birbirlerinden oldukça farklı oldukları açıktır. Tıpkı Klee'nin ya da Cezanne'ın resim üzerine söylemlerinin, Merleau–Ponty fenomenolojisiyle karışmayacağı gibi. Ama bununla beraber, Merleau–Ponty, Klee'nin ya da Cezanne'ın deneyiminin, söylem farklılıklarının ötesinde, kendi deneyimine katıldığını derinden derine hissediyordu. Tam anlamıyla şaşırtıcı bazı antikçağ metinleri aracılığıyla görünmeye başlayan deneyim için de aynısı geçerlidir.

Seneca'nın Lucilius'a yazdığı bir mektubun pasajındaki durum buna örnek teşkil etmektedir:

> Kendi payıma, bilgeliğin temaşasına fazlasıyla zaman ayırmaktayım: bir zamanlar dünyaya baktığımda kapıldığım aynı afallamışlıkla bakarım bilgeliğe. Bu dünya, öyle zamanlar vardır ki, sanki bu dünyayı ilk defa görüyormuşçasına (*tam quam spectator nouus*) hissederim. {763}

Seneca afallamışlıktan bahsediyorsa, bu, "sanki ilk defa görüyormuşçasına" dünyayı ansızın keşfettiğindendir. Böylelikle dünya algısında gerçekleşen dönüşümün farkına varır: dünyayı alışıldığı üzere görmez, şaşırmaz; lakin ansızın afallamıştır, çünkü yepyeni bir bakışla görmektedir.

Epikurosçu Lucretius, stoacı Seneca gibi aynı deneyimi yaşamıştır. De *rerum natura*'nın ikinci kitabında, sunumunun belli bir noktasında, yeni bir eğitim bildireceğini ilan eder: "Bir gerçek, can atıyor göz önüne serilmeye, Evrenin bir başka görünümü belirme çabasında." Gerçekten bu yeni eğitim, hayal gücüne her ne çarpıyorsa ona sahiptir. Sonsuz bir uzayın varlığının ve

bu sonsuz uzayda bir dünyalar çokluğunun doğrulanmasıdır bahsi geçen. Okuyucusunu bu yeniliğe hazırlamak amacıyla Lucretius, insanın yeni karşısındaki psikolojik tepkileri üzerine birkaç düşünce açımlar. Bir yandan, yeni olan, inanılması zor olarak görünür. Başka bir deyişle, ruh alışkanlıklarımızı rahatsız eden bize *a priori* olarak yanlış ve kabul edilemez görünür. Lakin, bunu bir kere kabul ettik mi, o yeniliği şaşırtıcı ve paradoksal kılmakta olan alışkanlığın bu kuvveti bile, yeniliği akabinde bayağı kılar, ve hayranlığımız yavaş yavaş azalır. Sonrasında ise, Lucretius, dünyayı, ilk defa görüyor olsaydık, gözümüze görüneceği şekilde tasvir eder:

> Göğün katışıksız, karartısız parıltısını alalım, Kapsadıklarını: yüzeyinde dolanan yıldızları, ayı ve günışığının tümünü bastıran görkemini. Bunlar umulmadık bir anda görünselerdi; bundan daha büyük bir harika olabilir miydi? Kimsecikler inanır mıydı önceden söylense? Oysa şimdi kimse başını kaldırıp bakmıyor bile göğün ışıklarına![764]

Bu metinler, amacımız doğrultusunda, oldukça büyük ehemmiyete sahiptir. Aslında bu metinler, antik insanın dünyada yaşamanın farkına varamadığını, dünyaya bakmaya vaktinin olmadığını ve filozofların dünyada dünyayı algılamaksızın yaşanan insanın bu durumunun skandalını ve paradoksunu ciddi bir şekilde sezinlediklerini ifade etmektedir. Yaşam için gerekli, alışılagelmiş ve yararcı algıyı sanatçının ya da filozofun çıkar gözetmeyen, ilgisiz algısından ayırırken Bergson, bu durumun nedenini açıkça görmüştü. Demek ki, bizi dünyadan ayıran, bilimsel evrenin tasvir edilemez karakteri değildir (zira yaşanmış algı dünyasında yaşıyoruz) ve dünyanın rasyonel karakteri üzerine çağdaş şüphe de değildir (Lucretius dünyanın bu rasyonelliğini reddediyordu). Antikçağ insanları, modern bilimi tanımazlar; ama yine de, dünyaya bizim bakmaya alıştığımız şekilde bakmazlar. fusanlık durumu işte budur. Yaşamak için insan, dünyayı "insanlaştırmak", yani eylemiyle olduğu kadar algısıyla da dünyayı, yaşam için gerekli "şeyler" bütününe, kaygı konularına, uzlaşımsal değerlere dönüştürmek zorundadır. Onun dünyası ordadır. Ve artık dünya olarak dünyayı görmez. Rilke'nin dediği gibi, "Bütün'ü ve daima kurtarılmış olarak Bütün'de kendini görmesi"[765] gerekirken; "Açık" olanı, yani "gelecek"ten başkasını görmez artık. Dünya algısına engel, demek ki modernlikte değil, insanın kendisindedir. Gündelik yaşamını yaşayabilmek için insan

kendisini, dünya olarak dünyadan ayırmalıdır ve dünya olarak dünyayı yeniden bulabilmek için “gündelik” dünyadan ayrılmalıdır.

Antik bilgelik, dünyayla böyle sıkıcasına bağlı idiyse, bu, sınırlı (Epikuros ve Lucretius için sınırsız idi) ya da rasyonel (bir kez daha, Epikuros ve Lucretius için, rastlantı sonucuydu) dünyaya inanmasından ötürü değildi; bu, her şeyi yeni bir bakışla görme, insanca, pek insancanın uzlaşımsal dünyasından kopma ve dünya olarak dünyanın görüntüsüyle yüzleşme çabası olmasından ötürü idi.

V. An

Hem antik geleneğin yankısına hem de bazı modern tavırların önsezisine rastladığımız meşhur bir metinde –*Yalnız Gezerin Hayalleri*'nden bahsetmekteyim– Rousseau'nun kozmik ekstazı ve zaman karşısında içsel tavrının dönüşümü arasındaki sıkı bağa tanıklık etmek oldukça ilginçtir. Bir yandan, “tikel her nesne ondan kaçar; bütündekinden başka bir şeyi ne görür ne de hisseder”;[{766}] öte yandan, “Zaman artık onun için bir hiçtir [...] şimdi; yine de belli etmeksizin ve ilerlemeye dair hiçbir iz bırakmaksızın, bir tek varoluşumuzda[{767}] başka herhangi bir yoksunluk, ne neşe, haz ne de acı, arzu ne de korku duygusu olmaksızın sürer daima [...].” Rousseau böylelikle, dünyanın çıkarsız algısını mümkün kılan ve oluşturan unsurları oldukça dikkat çekici bir biçimde analiz eder. Bahsi geçen; bir anlamda, ne gelecek ne de geçmiş olmaksızın, basit “varoluş duygusunu” hisseden tinin içinde olduğu, mevcut ana bir yoğunlaşmadır; ama bir kendi üzerine kıvrılma değildir, tam tersine, varoluş duygusu, çözülmezcesine bütünde var olma duygusudur ve bütünün varoluşu duygusudur.

Tüm bunlar, Rousseau'da, edilgen, neredeyse mistik bir haldedir. Fakat antiklerde, dünyaya bakışın bu dönüşümü, tinin mevcut ana[{768}] yoğunlaşma alıştırmalarına içten içe bağlıymış gibi gözükmektedir. Epikurosçulukta olduğu kadar stoacılıkta da bu alıştırmalar, “mevcut anı sınırlandırmak”[{769}] amacıyla “kendini gelecekten ve geçmişten ayırma”ya dayanmaktadır. Böyle bir işleyiş; bu içsel uzaklaşma, geleceğin kaygısından olduğu gibi

geçmişin yükünden ve önyargılarından kurtulmuş tinin bu özgürlüğüne ve sakinliğine olanak tanır; ki bu, dünya olarak dünyayı algılamanın olmazsa olmazıdır. Bu yüzden de zaten burada bir çeşit karşılıklı nedensellik vardır. Zira dünyayla aramızdaki bağın farkındalığı; varoluşumuz kozmik perspektife yerleştirildiği ölçüde, sırası geldiğinde, tine içsel bir sükûnet ve huzur verecektir.

Mevcut ana bu yoğunlaşma, dünyadaki mevcudiyetimizin sonsuz değerini, duyulmamış mucizesini keşfetmeye olanak tanıyacaktır. Aslında, mevcut ana yoğunlaşma, gelecek hakkındaki projelerimizin askıya alınmasını içerir, başka bir deyişle mevcut anı, son anmışçasına düşünmemizi, her günü, her saati, sanki sonuncusuymuşçasına yaşıyor olmamızı içerir. Epikurosçular için böyle bir alıştırma, dünyada yaşanan her saniyenin temsil ettiği inanılmaz bir şansı ifşa eder: “İnan ki ışıldayan her gün, son günün olacak: böylece minnettarlıkla karşılarsın her beklenmedik saati.”[{770}] “İnanılmaz bir şansla vuku buluyormuşçasına eklenen zamanın her saniyesini, tüm değerini teslim ederek karşılamak.”[{771}] “Ruh neşesini şimdide bulsun ve gelecek telaşından nefret etsin.”[{772}]

Görünüre çıkan, mevcut anda ortaya çıkan karşısında bu hayran olma eğilimi, başka nedenlerden ötürü stoacılarda da bulunur. Onlara göre, her an, mevcut her olay, tüm evreni, tüm dünya tarihini kapsar. Bedenimiz tüm evreni varsayar tıpkı her anın, zamanın uçsuz bucaksızlığını varsaydığı gibi. Gerçekliğin taşması, varlığın mevcudiyeti, bunları ancak kendimizde hissedebiliriz. Yaşamımızın tek bir anının, kalbimizin tek bir atışının bilincine vararak, kendimizi tüm kozmik enginliğe ve dünyanın varoluşunun harikalığına bağlı hissedebiliriz. Gerçekliğin her parçasında evren mevcuttur. Stoacılarda, anın bu deneyimi, evrenin parçalarının karşılıklı nüfuzu teorilerine tekabül etmektedir. Lakin böyle bir deneyim zorunlu olarak bir teoriye bağlı değildir. Örneğin William Blake'in bu dizelerinde ifade edilmiş haliyle karşımıza çıkabilir:

> Görmek Dünya’yı bir kum tanesinde,
> Gökyüzünü bir kır çiçeğinde
> Sonsuzluğu avuç içinde
> Ve ebediyeti bir saatte.[{773}]

Dünyayı son defaymışçasına görmek, aslında onu ilk defaymışçasına görmektir, *tam quam spectator nouus*. Bu izlenim; hem, daima tehditkar,

daima beklenmedik olan dünyayla ilişkimizin bir anlamda mucizevî karakterini bize ifşa eden ölüm düşüncesiyle, hem de dünyanın bir saniyesine, bir anına yoğunlaşan bakışı tetikleyen yenilik duygusuyla tetiklenmiştir: [dünya] böylelikle, gözlerimizin önünde oluşa geliyor, görünüre çıkıyor gibi gözükür. Öyleyse dünya, bir “doğa” olarak, kelimenin etimolojik anlamıyla, bir *phusis* olarak, yani kendisi aracılığıyla şeylerin görünüre geldiği çoğalma, doğma hareketi olarak algılanır. Kendimizi; bu hareketin, bizi aşan, bizim daima ötemizde, bizden çok önce orada olan bu engin olayın bir saniyesiymişçesine, bir anıymışçasına görürüz. Dünyaya birlikte-doğarız.[{774}] Rousseau’nun bahsettiği varoluş duygusu, evrensel varoluş ve varoluşumuz arasındaki özdeşlik duygusudur.

VI. Bilge ve Dünya

Seneca, aynı zamanda (*tamquam spectator nouus* olarak seyretmekte olduğu) dünyanın gösterisiyle ve bilgelik gösterisiyle afallamıştır; “bilgelik” derken anladığı, filozof Sextius'un kişiliğinde sezinlemekte olduğu haliyle bilge figürüdür.

Bu paralellik oldukça yapıcıdır. Aslında dünyanın görüntüsüne kendisiyle ulaştığımız hareket ile bilge figürünü kendisiyle oluşturduğumuz hareket arasında oldukça büyük bir benzerlik vardır. Öncelikle, Platon’un Şölen'inden beri antik filozoflar, bilge figürünü; philo-sophos'un (bilgeliği sevenin) daima yenilenen bir çabayla, her an bir alıştırma aracılığıyla taklit etmeye uğraştığı ulaşılmaz bir model olarak düşündüler. Şu ya da bu kişilikte bilgeliği temaşa etmek, o halde, bu kişiliğin yaşamı aracılığıyla, tüm mümkün canlandırmalarının ötesinde olacak mutlak bir mükemmeliyetin temsiline doğru yönelen bir tinin hareketini gerçekleştirmektir. Aynı şekilde, dünyanın temaşası da, baktığı kısmi arıda dünyanın bütününü keşfeder: görünür her nesneyi aşan bir bütünün temsilinin ötesine doğru gidebilmek amacıyla, bu ya da şu anda sezilmiş manzarayı[{775}] aşar.

Ayrıca da, Seneca’nın bahsettiği temaşa, birleştiren tarzda bir temaşadır. Tıpkı, dünyayı algılamak için, ana yoğunlaşma alıştırması aracılığıyla dünya ile arasındaki birliğini algılamak gerektiği gibi; bilgeliği teslim etmek için de, bir manada bilgeliğe alışmak gerekir. Ancak nesnemize benzer hale gelerek biliriz. Dünyaya ve bilgeliğe, ancak tamamıyla bir yön değiştirmeyle açılabiliriz. Bu sebepten Seneca, dünya gösterisiyle olduğu kadar bilgelik gösterisiyle de afallamış ve kendinden geçmiştir. Bu ya da başka bir durumda Seneca için söz konusu olan, içsel değişime uğrama sayesinde, yaşama ve görme biçiminin tamamıyla bir değişimi sayesinde elde edilmiş bir keşiftir. Böylelikle, temelinde, bir tek ve aynı harekette belirir bilgelik âşıklarına, bilgenin bilincinde algılanan dünya ve dünyanın bütününe yayılan bilgenin bilinci.

Felsefe Bir Lüks müdür?{776}

Felsefe bir lüks müdür? Bir lüks olan, pahalı ve gereksiz olandır. Demek ki, bu sorunun ekonomik açısı adını verebileceğimiz şeyi, yani modern dünyamızda felsefe yapmak için olmazsa olmaz parasal koşulları çok kısaca anımsatmamız gerekecek. Ama bu açıyı derinleştirmek bizi, mesleklerdeki fırsat eşitliğinin sosyolojik, genel sorununa doğru sürükleyecektir. Pek tabii ki de üstünde duracağımız sorun, felsefenin yararı olacaktır. Öyleyse sorduğumuz soru bizi, felsefenin tanımının kendisi hakkında zorunlu olarak sorgulama yapmaya zorunlu tutacak gibi görünmektedir. Ve nihayetinde, düşünüşümüzün yöneleceği şey, felsefenin tabiatının da ötesinde, insanlık durumunun dramı olacaktır.

Filozof-olmayanlar, genelde felsefeyi, kavranması güç bir dil, soyut bir söylem olarak ele alırlar. Bunu [felsefeyi] anlayabilen yalnızca küçük bir uzmanlar grubu; anlaşılmaz sorular hakkında sonu olmaksızın ve çıkarı olmaksızın, birkaç ayrıcalıklıya –ki bunların, paraları ya da koşulların talihli bir rastlaşması sayesinde, bu gruba katılmaya vakitleri vardır– mahsus bir uğraş geliştirir, yani bir lüks. Tek bir öğrencinin bile bakalorya adayı olabilmesi, mevcut felsefe kompozisyonunu kaleme alabilme ayrıcalığına erişmesi için, ebeveynleri ve mükellefleri tarafından parasal açıdan yüklüce harcamaların üstlenilmiş olması gerektiğini kabul etmek gerekir. İyi de, bu stil alıştırmasını kaleme almış olma olgusu, "yaşamda" gerçekten de ne işe yarayacaktır? Bilimsel ve endüstriyel tekniğin hüküm sürdüğü, her şeyin getirdiği gelire ve ticari çıkara göre değerlendirildiği modern dünyamızda, hakikat ve öznellik, dolaylı ve dolaysız, olasılık ve zorunluluk arasındaki ilişki ya da Derscartes'ta metodik şüphe hakkında tartışmak ne işe yarayabilir? Yine de felsefenin, modern dünyadan, yani televizyon ekranlarından tamamıyla yok olmaktan uzak olduğu doğrudur. Çünkü genelde, çağdaş insan, ancak [dünyayı] bu küçük dörtgenlerde yansıttığı zaman dış dünyayı hakikaten algıladığı hissine kapılır. O halde, zaman zaman televizyonda, şu ya da bu yayında filozofları gösteririz: genellikle, konuşma sanatlarıyla halkı baştan çıkarırlar, hemen ertesi gün kitaplarını

satın alırız, çoğunlukla jargonlarının anlaşılmazlığından usandığımız eserini kesin olarak kapatmadan önce sayfalarına göz atarız. Lakin bunların hepsi, özellikle, ayrıcalıklıların bir lüksü olarak, yaşamın önemli seçenekleri üzerinde etkisi olmaksızın “oldukça küçük bir dünyanın” meselesi olarak anımsanır.

Felsefenin şanı, diye cevap verecektir bazı filozoflar, tam anlamıyla bir lüks ve gereksiz bir söylem olmasından kaynaklanır. Öncelikle, dünyada gerekli olandan başka bir şey olmasaydı, dünya nefes alınamaz [bir yer] olurdu. Şiir, müzik, resim, bunların hepsi gereksizdir. Verimliliği geliştirmezler. Ama yine de bunlar yaşamın olmazsa olmazlarıdırlar. Bizi yararcı aciliyetten azat ederler. Bu, aynı zamanda felsefe için de geçerlidir. Platon’un diyaloglarında Sokrates. muhataplarının, tartışmak için tüm vakte sahip olduklarını, onları acele ettirecek hiçbir şeyin olmadığına dikkat çeker. Ve pek tabii ki de bunun için boş zaman gerekmektedir, tıpkı resim yapmak için, müzik bestelemek ya da şiir yazmak için boş zamanın gerektiği gibi.

Ve tabii ki, insanlara gereksiz olanın gerekliliğini açığa çıkarmak, ya da istersek, gerekli kelimesinin iki anlamı arasında ayrım yapmayı öğretmek felsefenin rolüdür. Böyle bir tikel amaç için gerekli olan şey vardır: ısınma, ya da aydınlanma, ya da taşıtlar, ve insan olarak, düşünen varlık olarak insana gerekli olan şey vardır. Felsefe söylemi, bu sonuncusu bakımından “gerekli”dir, ama eğer tikel ve maddesel amaçlara yarayanı “gerekli” olarak düşünürsek, bu söylem bir lükstür.

Teorik bir söylem olarak kavranan bu felsefenin genel bir tanımını verebilir miyiz? Farklı eğilimler arasında ortak bir payda bulmak oldukça zordur. Belki de, iki önemli grubu örnek olarak ele almak gerekirse, yapısalcılarda ve analizcilerde, insan söyleminin tüm biçimleri hakkında –ister bilimsel, teknik, siyasi, sanatsal, poetik, felsefi olsun isterse gündelik– düşünsel bir söylem geliştirmenin ortak olduğu söylenebilir. O halde felsefe; zaten insan söylemini basitçe tanımlamaktan pek de hoşnut olmayacak, lakin bu söylemleri, aklın –her ne kadar bu “akıl” nosyonu bu düşünsel söylemler tarafından sorgulanmakta da olsa– gereklilikleri diyebileceğimiz şey adına eleştirilecek bir çeşit söylem-ötesi olacaktır. O halde, Sokrates'ten beri,

söylemler üzerine bu söylemin, felsefenin bir açısı olduğunu kabul etmek gerekir.

Yine de bu çözümle tatmin olmak bayağı zordur. Eğer insanların çoğu felsefeyi bir lüks olarak düşünüyorsa, bu, her şeyden öte, felsefenin onlara, yaşamlarının temelini oluşturan şeyden –kaygılarından, ıstıraplarından, sıkıntılarından, kendilerini ve sevdiklerini bekleyen ölüm perspektifinden– sonsuz– casına uzak gözüküyor olmasındandır. Yaşamın bu ezici gerçekliği karşısında felsefi söylem, insanlara, boş bir gevezelik ve sudan ucuz bir lüks gibi görünebilir ancak... "Kelimeler, kelimeler, kelimeler" diyordu Hamlet. Nihayetinde insan olarak insana en gerekli olan nedir? Dil üzerine mi yoksa varlık ve hiçlik üzerine mi söylem vermek? Yoksa insansı bir yaşam yaşamak değil midir?

Az önce Sokrates'in söylemlerini, diğerlerinin söylemleri üzerine söylemleri anımsattık. Yine de bu söylemler kavramsal bir yapı, salt biçimde teorik bir söylem oluşturmaya yönelik değillerdi; gündelik yaşamdan kopuk olmayan, insan insana, canlı konuşmalardı. Sokrates bir sokak adamıdır. Herkesle konuşur, pazarlarda, spor salonlarında, zanaatkar atölyelerinde, tüccar dükkanlarında dolanır. Gözlemler ve tartışır. Bir şey biliyormuş havasına yatmaz. Sadece sorgular ve sorguladığı kişiler böylelikle kendilerini sorgularlar. Kendi kendilerini ve davranma biçimlerini sorguya alırlar.

Bu perspektifte felsefi söylem, kendinde bir amaç değildir, lakin felsefi yaşamın hizmetindedir. Felsefenin esası, söylem değildir artık, fakat yaşamdır, fakat eylemdir. Tüm antikçağ, Sokrates'in, söylemlerinden öte yaşamı ve ölümüyle filozof olduğunu kabul eder. Ve kendini- sürekli, teorik bir söylemden öte bir yasam tarzı olarak sunduğu ölçüde antik felsefe daima Sokratesçi kalmıştır. Filozof, özellikle bir profesör ya da bir yazar değil, fakat belli bir yaşam tercihi yapmış, belli bir yaşam stili benimsemiş bir adamdır; Epikurosçu ya da stoacı [bir adam] örneğin. Söylem, şüphesiz felsefi yaşamda önemli bir rol oynamaktadır; yaşam tercihi, "öğretiler"de, belli bir dünya görüşünün betimlemesinde ifade edilir. Ve bu yaşam tercihi, temel öğretileri tekrardan ezberleyen filozofun içsel söylemi sayesinde canlı kalır. Lakin bu söylem, yaşama ve eyleme bağlıdır.

Böylelikle, bir manada insan yaşamıyla, kendisinin bilincinde olan, durmaksızın düşüncesini ve eylemini düzenleyen, insanlığa ve dünyaya aidiyetinin bilincinde olan bir adamın yaşamıyla özdeşleşen bir felsefe tarzına tanık oluruz. Bu manada, “felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir” meşhur formülü, felsefeye verilmiş olan en uygun tanımlardan biridir. Ölüm perspektifinde, “her an”, beklenmedik ve mucizevi bir şansmışçasına görünür ve dünyaya atılan her bakış onu [dünyayı] ilk ve belki de son defaymışçasına görüyormuşuz izlenimi verecektir. Böylelikle, dünyanın belirivermesinin akıl ermez sırrını hissedeceğiz. Yaşamın ve varoluşun bir manada kutsal bu karakterinin kabulü, diğerlerine karşı ve kendimize karşı sorumluluğumuzu anlamaya yönlendirecektir. Antikler böyle bir bilinçte ve böyle bir yaşam tavrında; ruhun huzurunu, sükûnetini, içsel özgürlüğü, özgeciliği, eylemin kesinliğini bulmaktaydılar. Örneğin, Bergson, Lavelle ya da Foucault gibi bazı 20. yüzyıl filozoflarında, felsefenin bu antik kavramına belli bir geri dönme eğilimini gözlemleyebiliriz.

Görünen o ki, böyle bir felsefe, bir lüks olamaz, çünkü yaşamın kendisine bağlıdır. Böyle bir felsefe, insan için daha çok temel bir ihtiyaç olacaktır. Bu sebepten, Epikurosçuluk ya da stoacılık gibi felsefeler, evrensel olmayı istemekteydiler. İnsanlara, insanda yaşama sanatını sunan bu felsefeler, bütün insanlara hitap etmekteydi: kölelere, kadınlara, yabancılara. Misyonerdiler, kitleleri dönüştürmeye çabalıyorlardı.

Ama boşuna. Zira yanılsamaya kapılmamalı: bir yaşam tarzı olarak kavranan bu felsefe, gene ve daima bir lüksten başka bir şey olamaz. İnsanlık durumunun dramı, felsefe yapmamanın ve aynı zamanda da felsefe yapmanın imkansız olmasıdır. Felsefi bilinç aracılığıyla insana açıktır kozmosun ve yeryüzünün harikalarının cömertliği; diğer ruhlarla, diğer insanlarla alışverişin tükenmeyen bir zenginliği, keskin bir algısı, hoşgörüyle ve adaletle davranmaya davet. Fakat, gündelik yaşamın bayağılıkları, zorunlulukları, kaygıları; insanın, ihtimallerinin tümünün bilincinde olan bu yaşama ulaşmasını engeller. Uyumlu bir şekilde nasıl birleştirmeli gündelik yaşamı ve felsefi. bilinci? Bu, ancak daima tehditkar ve kırılgan bir fetih olabilir. “Güzel olan her şey,” der Spinoza *Etik’in* sonunda, “nadir olduğu kadar zordur da.” Sefalet ve ıstırapla ezilmiş milyarlarca insan nasıl olurda bu bilince ulaşabilir? Filozof olmak da, bu

tecritten, bu ayrıcalıktan, bu lüksten muzdarip olmak ve bu insanlık durumunun dramını daima akılda bulundurmak olmayacak mıdır?

Kitaplarım ve Araştırmalarım{777}

Beni tanımayan dinleyiciler için edebi ve bilimsel faaliyetimi kısaca hatırlatayım.

Öncelikle, pek çok antikçağ metninin basımını ve çevirisini yaptım: 1960’ta Latin Hıristiyan bir yeni-Platoncunun, Marius Victorinus’un teolojik eserlerini; 1977'de Ambroise’in *Apologie de David'ini;* 1988'de ve 1990'da Plotinos'un iki risalesini. Bunun dışında, hatırı sayılır sayıda kitap yazdım, öncelikle, 1963'te, *Plotin ou la simplicite du regard* başlıklı bir kitap, akabinde 1968’de, yeni-Platonculuğun bir açısına, 4. yüzyıl Hıristiyan teoloğu Victorinus ile MS 4. yüzyıl pagan bir filozofu, Plotinos'un müridi Porphyros arasındaki ilişkiye adanmış bir doktora tezi, sonra 1981’de, *Exercices spirituels etphilosophie antique* başlıklı bir eser ve geçen yıl da, Marcus Aurelius’un *Düşünceler ine* adanmış, *La Citadelle interieure* başlıklı bir kitap. FelsefiKolej’in beni bu akşam buraya davet etmesinin nedeni, kesinlikle bu son iki eserdir, çünkü bu eserlerde, antik felsefenin belli bir kavramının ifadesini ve genel olarak felsefenin belli bir kavramının taslağını bulmaktayız.

Tek bir kelimeyle ifade etmek gerekirse, [bu eserlerde] felsefenin bir “ruhani alıştırma” olarak tanımlanması gerektiği fikrine rastlıyoruz. Bu nosyona nasıl oldu da böylesine önem verir oldum? Sanının bu, l 959–1960 yıllarına, Wittgenstein'in eseriyle karşılaşmama dayanmaktadır. Bu karşılaşmadan esinlendiğim düşünmeleri *Revue de metaphysique et de morale'*deki bir makalede geliştirmiştim: “Jeux de langage et philosophie” l 960'ta yayımlarıdı, ve ben bu makalede şöyle diyordum: “Bir dil oyununda, yani Wittgenstein'ın ifadesini yeniden ele almak gerekirse, sözümüze anlam veren bir yaşam biçiminde ve tavrında felsefe yapıyoruz.” Wittgenstein’in, dilin daima tek bir biçimde ve daima aynı amaç uğruna işlediği fikrinden (düşünceleri çevirmedek) tamamıyla kopmak gerektiğini ifade ettiği fikrini ele ıılıınk. felsefi dilin de tekdüze bir biçimde işlediği fikrinden de kopmak gerektiğini söylüyordum. Filozof aslında. daima bir dil oyununda, yani bir

yaşam biçiminde, belli bir tavırdadır; ve içinde bulundukları dil oyunlarına yerleştir– meksizin filozofların metinlerine anlam yüklemek imkânsızdır. Üstelik, felsefi dilin temel işlevi; dinleyicileri, belli bir yaşam biçimindeki bu söylemden belli bir yaşam stiline yerleştirmeye dayanmaktadır. Böylece, kendinin dönüşümü ve değişimi çabası olarak, ruhani alıştırma nosyonu ortaya çıkar. Felsefi dilin bu açısına duyarlı olmam, bunu düşünmemin nedeni, benden öncekiler ve çağdaşlarım gibi, benim de bu pek bilindik fenomene çarpmış olmamdır. Bu, antikçağ felsefe yazarlarının eserlerinde karşılaşılan tutarsızlıklar, çelişkiler fenomeninin ta kendisidir. Antik felsefi yazılarda, fikir işleyişini takip etmenin aşırı derece zor olduğu çoğunlukla bilinir. İster Augustinus'un, Plotinos’un, Aristoteles'in ister de Platon'un olsun; modern tarihçiler, sunumun beceriksizliğini, eserlerde karşılaşılan kompozisyon hatalarını ortaya sermekten kaçınmazlar. Bu fenomeni açıklamak için, metni daima içinde doğmuş olduğu canlı bağlama göre, yani felsefi ekolün somut yaşam koşullarına göre açıklamak gerektiğini yavaş yavaş fark ettim. Kelimenin kurumsal anlamına göre ekol, antikçağda hiçbir zaman, öncelik olarak, bizim üniversitelerimizin yaptığı gibi teorik ve soyut bir bilgi yaymayı hedeflemiyordu; ama her şeyden önce, tinleri bir yönteme, bir konuşabilmeye, bir tartışabilmeye göre biçimlendiriyordu. Felsefi yazılar, daima bir sözsel eğitimin uzak ya da yakın yankıları idi; ve her halükârda antikçağ filozofları için, bir cümle ya da bir kelime ya da bir gelişme öncelik olarak, bir bilgiyi iletmeye yönelik değil, fakat bir yandan da dinleyicinin yetilerini pedagojik olarak göz önünde bulundurarak, okuyucu veya dinleyicide belli bir ruhsal sonuç yaratmaya yönelikti. Önermesel unsur bu bağlamda “en önemli olan” değildi. V. Goldschmidt'in Platoncu diyalog hakkındaki fevkalade formülüne göre, antik felsefi söylemin, bilgilendirmektense biçimlendirmeye meyilli olduğu söylenebilir.

Gerekirse, sunmakta olduğumu özetlemek için, antik felsefenin, sistematik bir yapıdan çok pedagojik ve zihinsel bir alıştırma olduğunu söyleyebiliriz. Lakin ikinci bir evrede, bu saptamayı, antik felsefenin kendisini, en azından Sokrates ve Platon’dan beri, bir tedavi olarak sunuyor olması olgusuyla ilişkilendirdim. Tüm antik felsefi ekoller, her biri kendi tarzında, insanların olağan halinin, ıstırap, düzensizlik ve bilinçsizlik halinin eleştirisini ve bu haldeki insanları iyileştirmek için bir yöntem sunmaktadır: “Filozofun ekolü bir kliniktir,” diyordu Epiktetos. Bu tedavi öncelikle, tabii ki de tıpkı

Platon'un Şölen'inde Sokrates'in söylemleri hakkında anlatıldığı gibi, dinleyiciyi alt üst eden şiddetli bir şok ya da ısırık, bir canlandırma etkisi yaratan hocanın söyleminde bulunmaktadır. Ama, iyileştirmek için, duygulanmış olmak yeterli değildir, gerçekten de yaşamını dönüştürmek istemek gerekir. Bütün felsefi ekollerde, profesör, bilinç yöneticisidir de. Bu aşamada, eşimin çalışmalarına, diğerlerinin arasında Seneca'da ruhani yön hakkındaki kitabına ve antikçağda ruhani kılavuz hakkındaki genel çalışmasına çok şey borçlu olduğumu kabul etmem gerekir.

Demek ki felsefi ekol, üyelerine bir yaşam şekli, tüm varoluşu işin içine katan bir yaşam tarzı dayatmaktadır. Ve bu yaşam şekli, kısacası ruhani alıştırmalar adını verebileceğimiz belli başlı bazı işleyişlere, yani kendinin değişimine, gelişmeye, kendinin dönüşümüne yönelik pratiklere dayanmaktadır. O halde, bunların kökeninde, bir tercih edimi, bir yaşam şeklini göz önünde tutan temel bir seçenek vardır. Ki bu seçenek, sonrasında ya içsel söylem ve ruhani faaliyet düzeninde somutlaşır –meditasyon, kendi ile diyalog, bilinç sınanması, imgelem alıştırmaları, tıpkı yukarıdan kozmosa veya yeryüzüne atılan bir bakış gibi– ya da eylem ve gündelik davranış düzeninde somutlaşır, – kendine hakimiyet, farksız şeylere kayıtsızlık, stoacılıkta sosyal yaşamın gerekliliklerinin tamamlanması Epikurosçulukta arzuların disiplini gibi. Tüm bu ruhani alıştırmalar, her ekolde geleneksel olan bir yönteme göre tamamlarımalıdır. Öyleyse, bu perspektifte felsefi söylemin; felsefi, faaliyetin bir unsuru olduğu, ekolün temel bir seçeneğine tekabül eden varoluşsal bir tavrı oluşturmaya, doğrulamaya yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Zaten stoacılar, felsefi söylemi ve felsefenin aslını açık bir biçimde karşılaştırıyorlardı. Zira felsefe, onlar için, nadide bir edim, sürekli bir gündelik tavır idi; mükemmel bilgelik değil, fakat bilgelik uğruna bir alıştırma, dahilinde, gerçekliği olduğu haliyle düşünerek mantığı, başkalarının hizmetinde eyleyerek ahlakı, bilinçli bir şekilde kozmosun bir parçası olarak yaşayarak fiziği somut olarak deneyimlediğimiz araştırma idi. Felsefi söylem ise, tam tersine, yalnızca eğitim zorunluluklarına, yani bu şekilde yaşamamızın nedenlerinin *diskürsif*, teorik ve pedagojik sunumuna tekabül etmekteydi. Diğer ekollerde, özellikle de Platon ve Aristoteles'te –tabii ki de burada ayrıntılarına inemiyorum–, örtük bir şekilde bu tarzın ayrımına rastlarız. Ki bu tarzın haklı nedeninden ötürü,

antikçağda genel bir biçimde, filozof; felsefi bir söylem geliştirdiğinden değil, filozofça yaşadığından ötürü, kendini filozof olarak görür. Felsefe, her şeyden önce bütünleyici bir parça olarak, fakat yegane parça olmaksızın davranan bir yaşam şeklidir, belli bir söylem şeklidir. Bu bakış açısına göre, Yunancada felsefe "söylem" (*logos*) kelimesinin iki anlamının ayırt edilebileceğini belirtmenin yerinde olacağına inanıyorum. Bir yanda, bir müride ya da kendine hitap eden haliyle söylem, yani varoluşsal bir bağlama, somut bir praksise bağlı bir söylem, gerçekten de ruhani alıştırma olan söylem; öte yanda ise, temel yapısında, akıl edilebilir içeriğinde soyutça düşünülen söylem vardır. Stoacıların felsefeden farklı olarak düşündükleri, fakat alışılagelmiş biçimde felsefe tarihinin modern araştırmalarının çoğunun konusu olan bu sonuncudur. Lakin antik filozofların nazarında, eğer bu söylemden hoşnut isek, felsefe yapmıyoruz demektir. Antik felsefe tarihinin bir ucundan diğerine, filozof olduklarını sananlara karşı yapılan benzer eleştirilerle ve benzer kavgalarla karşılaşırız; çünkü filozof olduklarını sananlar, yaşam tarzlarını dönüştürmek yerine, özellikle diyalektik ve mantıksal, teknik ve parlak felsefi bir söylem geliştirirler. Bunun, felsefeyi tehdit eden sürekli bir tehlike olduğu söylenebilir: kendinin kökten dönüşümü riskine katılmak amacıyla söylemi aşmaktansa, söylemin ve kavramların iç ferahlatıcı evrenine kapanmak.

Buna, felsefi söylemin yalnızca yaşamı değiştirme kararında değil, ayrıca da tamamıyla diskürsif olmayan, Platon'da aşkla ilgili, Aristoteles'te temaşayla ilgili, Plotinos'ta ise birleştirici felsefi deneyimlerde de aşıldığını eklemek gerekir. Ki bu sonuncusu [Plotinos], oldukça bilinçli bir şekilde İyi'den bahseden, ama İyi'ye götürmeyen teolojik söylemi ile mevcudiyet deneyimine yönlendiren birleştirme ve arındırma ruhani alıştırmalarını karşı karşıya getirir.

La Citadelle interieure adlı kitabımda, felsefenin bu kavramını Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ine uygulamaya çalıştım. *Düşünceler'* i, gerçekten de, ruhani alıştırmalar, meditasyonlar, bilinç sınamaları, imgelem alıştırmaları olarak anlamak gerekir. Fakat hocası Epiktetos'un tavsiye ettiği üzere, Marcus Aurelius, stoacılığın yaşam kurallarını ve öğretilerini yazıyla benimsemeye çabalar. *Düşünceler'i* okurken, aynı yaşam kurallarının ve öğretilerinin, daima yeni, oldukça çarpıcı bir edebi biçimde formüle edilmesi için durmaksızın yenilenen bir çabaya tanık oluyoruz. Marcus

Aurelius’ta önemli olan ne bir sistem sunmak, ne de hatırlamak için not almaktır; ihtiyaç duyduğunda, kendini belli bir mizaca yerleştirmek için içsel söylemini, stoacılığın Epiktetos tarafından dile getirilmiş üç temel ilkesini uygulayacak biçimde değiştirmektir: Gerçekliği olduğu haliyle görmeye cüret etmek, başkalarının hizmetinde eylemek, kozmosun bir parçası olduğunun bilincinde olmak ve kaderini sükûnetle kabul etmek; başka bir deyişle, hakikatte, adalette ve sükûnette kök salmaktır. Bunun için, çoktan yazılmış olanı tekrar tekrar okumak dahi yetmeyecektir. Bu, anın ihtiyacına tekabül etmez olur artık. Bazen, şüphesiz, önceden yazılmış olanı tekrardan yazmanın yeterli olduğu durumlar vardır, ki *Düşünceler*’deki yinelenen tekrarlamalar buradan kaynaklanır. Ama yazmak, yeniden yazmak gerekir. Zira önemli olan tek şey, bu belirli anda yazma alıştırmasının ta kendisidir. Bu bağlamda, Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'i belki de edebiyat tarihinde eşi benzeri olmayan bir kitaptır.

Marcus Aurelius, yaşam kurallarını ve öğretileri formüle etmekten zaten hoşnut değildir; lakin sıklıkla, öğretilerin ikna edici güçlerini kuvvetlendiren imgelem alıştırmasına çağrışım yapar. Örneğin, her şeyin daimi bir başkalaşımda olduğunu söylemekten hoşnut değildir, ama Augustus'un zamanla yok olmuş tüm erkanını, Vespasien devrindekine benzer tüm bir nesli gözler önüne serer. Böylesine zengindir *Düşünceler’de*ki şok edici imgeler, bütünüyle çıplak gerçeklikteki kabaca tasvirler. Bu imgeler ve tasvirler, imparator-filozofon kötümserliğini, tevekkülünü, üzgünlüğünü ifşa etmekten keyif alan tarihçileri derinden sarstı. Onların hataları, bu formülleri ruhani alıştırmalar ve hakiki stoacı öğreti bağlamına yerleştirmemiş olmalarıdır. Sözde kötümser bu beyanlar; Marcus Aurelius’un deneyimlerini ya da izlenimlerini dile getirmemektedir, zira bu beyanlar özellikle stoacılığın temel perspektifine yerleştirilmelidirler: Ahlaki iyiden başka iyi yoktur, ahlaki kötüden başka kötü yoktur. Tek bir Değer vardır; hakikatin, insan aşkının ve Kader’e boyun eğmenin çözülmez bir halde gerekliliğini teşkil eden ahlaki niyetin saflığı.

Felsefenin bu antik temsili, şu an sahip olduğumuz felsefe temsilinden oldukça uzaktır. Nasıl oldu da böyle bir evrim meydana gelebildi? Bahsi geçen, temel iki açıyı üstlenen oldukça karmaşık bir fenomendir. Bu açılardan biri, yeri geldikçe dile getirdiğim ve bir manada filozofun

tabiatının gereğidir: Filozofun, antikçağda bile, daima sahip olduğu, kendi yaşamını tartışma konusu yapmaksızın, kurduğu kavramsal mimariden, söylemden tatmin olmanın devamlı eğilimdir. Bir diğeri ise, olası ve tarihsel düzene ait olan; Hıristiyanlık tarafından gerçekleştirilmiş, felsefi söylem ve ruhani alıştırma arasındaki ayrılıktır.

Aslında, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla, sorgulanmaya başlanmıştır antik *philosophia* nosyonu. Antikçağın sonuna doğru, Hıristiyanlık kendini bir philosophia olarak, yani zaten özellikle monastik yaşamda antik felsefenin pek çok ruhani alıştırmasını muhafaza etmekte olan bir yaşam şekli olarak sunar. Ortaçağ ile, (bundan böyle Hıristiyan ruhaniliğinin bir kısmını oluşturan) ruhani alıştırmaların ve teolojinin hizmetinde (*analla theologiae*) basit bir teorik gereç haline gelen felsefenin tamamıyla ayrılmasına tanık oluruz. Antik felsefede artık sadece ekolsel teknikleri, eğitim usullerini göz önünde bulundururuz. Antikçağda felsefe, teolojiyi kapsarken ve dinsel pratikler hakkında tavsiyeler vermekten çekinmezken, tüm ortaçağ ve modern zamanlar boyunca, engizisyon karşısında ihtiyaten, bir yandan soyut bir yapı –sistematik felsefe fikri ilk defa Suarez'de ortaya çıkacaktır–, ve öte yandan, teolojik düşünce ve dinsel pratik olacak olan felsefi kurguyu tamamen bir kenara koyacağız. Buna üniversitelerin işleyişi de eklenir. Antikçağda olduğu gibi, insanları eğitmek değil, fakat sıraları geldiğinde diğer profesörleri eğitecek profesörleri eğitmektir bahsi geçen. Böyle bir durum; felsefi tinin doğal bir düşüşü olan, teknikliğin, söylemin ve kavramların elverişli evreninde saklanma eğilimini –ki bu eğilim antiklerce çoktan ilan edilmiştir– desteklemekten başka bir şey yapamayacaktır.

Fakat, dostum, Polonyalı filozof J. Domanski'nin ortaçağ ve hümanizm üzerine çalışmaları sayesinde, bu tablonun inceliklerini belirtmeye yöneldim. Öncelikle, 12. yüzyıldan itibaren, örneğin Abelard'da, filozofun antik temsiline belli bir geri dönüş gözlemlenebilir. Hatta böylelikle, Rönesans'ta hümanistler, skolastikler karşısında ve belli bir manada da resmi Hıristiyancılık karşısında mesafelerini korumaya başladıklarında, Petrarque'ta, Erasmus'ta ve diğerlerinde, felsefenin antik kavramına bir geri dönüşe tanık olduk. Bu perspektifte, teorik ve soyut akım tarafında, pragmatik diyebileceğimiz, antik felsefe kavramının sürekliliğini ortaya koymak mümkün gözükmektedir: 16. yüzyılda, *Essais*'leri ruhani alıştırmalardan başka bir şey olmayan, Montaigne'de; 18. yüzyılda

Descartes'ın *Meditations*'larında; 18. yüzyılda Fransa'da, "filozoflar"da; İngiltere'de, diğerleri arasında, tamamen Hıristiyan olmayanlardan, Marcus Aurelius'tan ve Epiktetos'tan esinlenen ruhani alıştırmalar olan, –Laurent Jaffro'nun Aubier yayınevinde yayımlanan– olağanüstü *Exercices*'in yazarı Shaftesbury gibi bir kişilikte; Almanya'daki "popüler" felsefe akımında. Kant'ın "kozmik" felsefe dediği ve nihayetinde de gerçek felsefe olarak düşündüğü şeyi, bu perspektifte konumlarıdırmak gerekir. Bu konu hakkında, meslektaşım ve arkadaşım, Lausanne Üniversitesi profesörü, özlemle andığımız Andre Voelke; benimkinden tamamıyla bağımsız bir şekilde, *La Philosophie comme therapeutique* üzerine, stoacılar, Epikurosçular ve septikler hakkında dikkate değer bir düşünce tarzı geliştirmişti. Benim gibi Wittgenstein'den yola çıkan Voelke, haklı olarak Kant'ın aklın çıkarı nosyonu üzerinde ısrar etmişti. Felsefi bir söylemin kuvvetini, harekete geçme, yani aklı ilgilendirme gücüyle tanımlayarak bu nosyon üzerinde ısrar etmişti; çünkü akıl Kant'a göre, E. Weil'in de zaten gösterdiği gibi, her şeyden önce, en yüksek amaçlarla –ki bunlar ahlaksallığın amaçlarıdır– ilgilenmektedir. Kant'ın aklın çıkarı nosyonu, bilgelik arayışındaki pratik aklın bir önceliğine uygun düşmektedir. Böylece, aklın "ilgili" olması paradoksunda, bilgelik aşkı olarak, yani bilgeliğe ait bir yaşam şekline, haline ulaşmak amacıyla durmaksızın yenilenen çaba olarak felsefenin antik tanımıyla karşılaşıyoruz. Dil sürçmesiyle, sürekli olarak bilge figüründen filozofun ideal modeline, yani hakiki filozof idesine geçen Kant, tamamen Platonculuk ve stoacılık tavrında, bu ideal dünyanın erişilemez karakteri üzerinde şiddetle ısrar eder:

> Bu modele uyan bir filozof yoktur, tıpkı hakiki bir Hıristiyanın gerçekten de olmadığı gibi. Her ikisi de modeldir. Model, norma hizmet etmelidir. "Filozof', bir ideden başka bir şey değildir. Belki de ona bir bakış atabilir, bazı noktalarda onu taklit edebiliriz, lakin ona tamamıyla asla erişemeyeceğiz.

Ve biraz daha ileride:

> Bilgelik idesi, felsefenin zemininde olmalıdır, tıpkı azizlik idesinin Hıristiyanlığın zemininde olması gibi... Bazı antikler, hakiki filozof modeline yaklaşmış... sadece buna asla ulaşmamışlardır... Epikuros, Zenon, Sokrates, vb. antikçağ filozoflarını göz önünde bulundurursak, onların bilgisinin nesnelerinin, insanın yaratılış amacı ve buraya ulaşacak araçlar olduğunu kavrarız. Demek ki onlar, modern zamana –ki modern zamanda filozof, aklın bir sanatçısı olarak [yani, Kant için, teorik ve kurgusal söylemden başkasını

> hedeflemeyen birisi olarak] kavranmıştır– ulaşmamış hakiki filozof idesine daha sadık kalmışlardı.[778]

Demek ki ortaçağ sonundan itibaren, antik kavrama bir geri dönüş hareketi başlamıştır. Fakat skolastik model, üniversite yaşamının zorlukları ve alışkanlıkları, özellikle de bahsettiğim teorik söylemin bu kendini tatmini; bu yeniden doğuşu frenlemeye güçlü bir şekilde devam etmektedir.

Söylemekte olduğum şey; nihayetinde, benim nazarımda, antik felsefe modelinin daima güncel olduğunu, bir bilgelik arayışını ifade eden şeyin daima güncel ve daima mümkün olduğunu anlamanızı sağlar. Bu akşam, bu zor ve karmaşık temayı sizler için geliştirmemi beklemeyin benden. Yalnızca şunu söyleyebilirim, bana öyle geliyor ki, bilgeliği ararken, insanın temel ve evrensel tavırları vardır; bu bakış açısına göre, kendilerini kesin bir biçimde doğrulamaya kalkışmış olan ya da kalkışan efsanevi ya da felsefi, söylemlerden bağımsız, evrensel bir stoacılık, bir Epikurosçuluk, bir Sokratesçilik, bir Pyrrhonculuk, bir Platonculuk vardır.

Ve son sözü, gene Kant'tan ödünç alacağım:

> Erdem hakkında dersler dinlediğini anlatan yaşlı bir adama, sordu Platon: "O zaman ne zaman başlayacaksın erdemlice yaşamaya?" Sürekli teori yapılmaz. Bir defa düşünmeli ve akabinde alıştırmaya geçmeli. Ama bugün, öğrettiği şeyi yaşayan kişi, bir hayalperest olarak görülür.[779]

Etik Nedir?
Pierre Hadot ile Söyleşi

Pierre Hadot, büyük bir antik felsefe uzmanısınız. Örnek vermek gerekirse, Qu'est-ce que la philosophie antique?*'in*[780] *yazarısınız;* Manuel d'Epictete[781] *adlı eserinizin yeni bir baskısı yayımlarıdı. Monteigne, Kierkegaard, Thoreau, Foucault, fVittgenstein üzerine de yazılar yazdınız. Böylesine çeşitli düşünürlere yönelik ilginizin etiksel bir düzeyden kaynaklandığını söyleyebilir miyiz? Ve hangi manada "etik "ten?*

"Etik" kelimesini işittiğimde, biraz şaşırırım; bu manada "etik" kelimesi eylemlerin, ya da böylelikle insanların, ya da şeylerin iyisini ve kötüsünü ilgilendiren bir değerlendirmeyi kapsamaktadır. Bütün bu yazarlara yönelik ilgim belki gerçekten de etiğe tabi değildir. Daha çok, varoluşsal bir ilgi derim ben buna. Örneğin 1959'da Wittgenstein'ı, onu okurken takındığım zihniyetten ötürü onda beni ilgilendiren şey, her şeyden önce mistik idi, ya da dahası, bana göre mistik pozitivizmdi. Bu, neredeyse terimlerdeki bir çelişkiydi: neden Wittgenstein mistikten bahsetmeye cüret etmiş olsun ki? Kanaatime göre, Wittgenstein'da, *Tractatus'un* sonu özellikle çarpıcıydı. Kendi yorumuna göre, ki çok da yanlış olduğunu düşünmüyorum, bahsi geçen "sessiz bir bilgelik"tir. Bu ayrıca, Bayan Anscombe'un kitabında okuduğum, Wittgenstein hakkında, onun için en önemli olan şeyin, dünya karşısındaki büyülenme olduğunu söylediği bir formüldü de. Tüm bunlar, o denli de "etik" değildir.

Genel bir bakımdan, pek de ahlakçı değilim ve "etik" kelimesinin, en azından Spinoza'nın etiğinden anladığımız kadar sınırlı bir anlamı olmamasından şüpheliyim. Ne de olsa, Spinoza, bir metafizik kitabına *Etik* adını vermişti. Demek ki, "etik" kelimesini daha ziyade geniş anlamıyla ele almak gerekir.

İleri sürdüğünüz bu "etik" kelimesinin kendine has anlamına bazen "mükemmeliyetçilik"' adını, çağdaş felsefeden biraz kurtulmuş bir ahlak felsefesi biçimini de vermektesiniz. Bu, Platon'da kaynağını bulan ve-eserinizin de gösterdiği üzere-antik felsefenin bütününde

ortaya çıkan kendini mükemmelleştirmefikri, en iyi “ben ““in araştırılması fikri olacaktır. Buna, aynı zamanda, daha çağdaş düşünürlerde de rastlayabiliriz: örneğin, Amerikalı filozof Emerson ya da Nietzsche. Bu mükemmeliyetçilik –ki hunu ruhani alıştırma fikrine de bağlamaktasınız– ruhani alıştırmaların tarihsel döneminin ötesinde tanımlanabilir mi? Kısacası, bu etik, daha modern bir yerindeliğe sahip olabilir mi?

Evet, mükemmeliyetçilik nosyonu, bir yandan, bir etik biçimi olarak düşünülebilir ve öte yandan, tam anlamıyla etik olmayan her çeşit nosyonu kapsama avantajına sahiptir. Nihayetinde bu, Platon'a kadar uzanan bir geleneğe tekabül eden elverişli bir formüldür. *Timeos*'un sonunda Platon, bütünün uyumuyla uzlaştırmamız gereken kendimizin en mükemmel kısmından bahseder. Yine de, özellikle de Epiktetos'un *Ma*nuel'ini yorumlarken, pek çok defa ortaya çıkan en iyi olana doğru gitme, en iyi olana dönme nosyonunun, pratik olarak Lucien dönemi bir kinikten öte, Epiktetos'un kendisinde felsefe nosyonuna denk olduğunu görmek beni sarsmıştı. Bahsi geçen MÖ 2. yüzyılda meşhur satirist Samosatos'lu Lucien hakkında tam da “Demonax en iyiye doğru döndü”, yani felsefeye döndüğü söylenen kişidir. Bu Platon'un Timeios’unun sonundaki fikre de fazlasıyla uymaktadır: en mükemmel kısım bütün ile, dünya ile uyum halindedir.

Bu bizi, etik ve tanımı sorununa geri getirmektedir. Mükemmeliyetçilik adını verdiğimiz perspektifte diyebiliriz ki, bu, “ben”in üst bir seviyesinin ya da halinin araştırılmasıdır. Demek ki, yalnızca bir ahlak sorunu değildir. Antikçağın –özellikle stoacılar hakkında söylemeye sevk edilmiş olduğum, fakat nihayetinde tüm felsefe için geçerli olduğuna inandığım–, felsefenin üç kısmı vardır: mantık, fizik ve etik. Aslında, teorik bir mantık, teorik bir fizik ve teorik bir etik vardır; sonra yaşanmış bir mantık, yaşanmış bir fizik, yaşanmış bir etik vardır. Yaşanmış mantık, temsilleri –değer yargılarını– eleştirmeye, yani en yalın haliyle kendini yanlış yargılar tarafından gündelik yaşamda yolundan sapmaya bırakmamaya dayanmaktadır. Epiktetos'un tüm uğraşı aslında müridini, her şeyden önce olduğu gibi olan şeylere, yani ne kadar ciddi olursa olsunlar olaylar karşısında dolaysız bir şekilde değer yargıları eklemekten kaçınan nesnel bir temsile güvenerek başlaması gerektiğinin farkına vardırmaktan ibarettir. Yaşanmış mantık buna dayanmaktadır. Yaşanmış fiziğe, sıklıkla Marcus Aurelius’ta, ama Epiktetos’ta da rastlarız. Söz konusu olan, stoacı filozof için kaderin ya da Epikurosçular için fiziksel gerçeklerin farkına varılmasıdır. Bu sonunculara göre, tanrılardan korkmaksızın –çünkü dünyayı tanrılar yaratmamıştır–

yaşayabileceğimizin farkına varmak için, fiziği her günkü davranışımıza uygulamak gerekir. Yaşanmış etikle ilgili konu edinilen, tabii ki de teorik bir etikten hoşnut kalmak değil, bunu deneyimlemektir. Stoacılar için bilhassa ödevler adını verdikleri şeylerdir, yani günlük yaşamın zorunluluklarıdır. O halde bahsi geçen, ruhani alıştırmalardır, ya da benim bahsettiğim anlamda ruhani alıştırmalar, “ben”i dönüştürmeye ve onu üst bir seviyeye ve evrensel bir perspektife ulaştırmaya yönelik pratiklerdir, ki bunlar fiziki dünyayla ilişkinin bilinci ya da ortak iyi’nin farkına varma ödevini işin içine sokan, bütünüyle insanlıkla ilişkinin bilinci sayesinde gerçekleştirilirler.

Öyleyse tüm bunların güncel bir anlamı olabilir mi? Bu pratiklerin, bir devamsızlıkla yinelenmiş bir devamlılığı olduğunu düşünüyorum. Bu ruhani alıştırmalar her yüzyılda bir tekrar ortaya çıkarlar. Örneğin bunlara, ortaçağda, Hıristiyan yaşamla bütünleşmiş halde rastlarız; zira Hıristiyanlar, bilincin sınanması, (az çok biçimini değiştiren) ölüm meditasyonu, vb. pek çok ruhani alıştırmayı yeniden ele almışlardır. Öte yandan, bunlara, örneğin Descartes'ta da (en açık örneklerinden birini yeniden ele almak gerekirse, en azından *Meditasyonlar'* da), tamamen Epiktetos ve Marcus Aurelius usulüne benzer kısa Exercices'ın yazarı Shaftesbury’de, Goethe’de (bazı şiirlerinde), Emerson’da, Thoreau’da ve Bergson'da da rastlarız. Her halükarda mükemmeliyetçilik vardır; zira bahsi geçen, üstün bir “ben”e doğru bir harekettir. Bu Bergson’da oldukça nettir, zira o daima, algımızı körelten alışkanlıkları (yani bu alışkanlıklar, kararlarımızın, doğru kararlar değil, fakat alışılageldik durumlara verilen neredeyse mekanik cevaplar olmasına yol açar), daha derin (ters imgeyi kullanır) olan bir “ben”in açık bilinciyle karşılaştırmaktadır. Gene daima bahsi geçen, mükemmeliyetçiliktir. Üstelik “biz”i –ki bu “biz” mekanik alışkanlıklarda, tamamen otomatik reflekslere boğulmuş “ben”den ibarettir– zaten sıkıntıdan korkmayan ve öyleyse üstün “ben”in bir halini gerektiren bir varoluş olan hakiki varoluşla karşılaştırdığı ölçüde, bu mükemmeliyetçiliğe Heidegger’de de rastlarız. Bu perspektifte mükemmeliyetçilik, oldukça günceldir.

Marcus Aurelius üzerine kitabınız, La Citadelle interieure’de,[{782}] Marcus Aurelius’u, gündelik yaşamdan midesi bulanmış bir kötümser olarak temsil eden geleneksel bir okumayı değiştirmek istediniz, ve bize, yaşamın güzelliğini, az önce bahsettiğiniz dünya karşısındaki

bu hayranlık hakkında öğrettiklerini aydınlığa kavuşturdunuz. Bu perspektif’tefelsefi alıştırma, ruhani alıştırmalarda tanımladığınız bir gündelik yaşamdan kopma değildir artık, fakat gündeliğin kendisinin ne olduğunun anlaşılması ile gündelik yaşamda tamamlanabilen bir felsefi alıştırmadır. Bu bir sorun yaratır: bu gündelik olan fikrinin karmaşıklığı sorunu. Çünkü size göre, olağan olanı kabul edebilmek hatta kendini bundan ayırmak gerekir. Bu ikilemi nasıl çözüyorsunuz? Bu noktada aklıma Amerika filozof Stanley Cavell’in[783] iki çeşit gündelik olan üzerine söyledikleri geliyor, ilki, şimdi bahsettiğimiz ve sakınmamız gereken alışkanlıkları barındırır. İlkinin bir dönüşümü olan ikincisi ise, “ikinci bir naiflik” gibi olacaktır. Kendi Marcus Aurelius okumanızda, aşılacak gündelik olan ile ulaşılacak gündelik olan arasında bir ikilem var mı?

Evet. Bu zaten tamamıyla kişisel bir sorgulamaya tekabül etmektedir. *Qu’es*t-c*e que la philosophie antique?’in* sonunda felsefeyi, gündelik olanın bir suret değiştirmesi olarak tanımlamayı düşünmüştüm. Bu gündeliğin durumunun ne olduğunu, yani filozofun gündelikten kopması mı yoksa tam tersine gündeliğin suretini değiştirmesi mi gerektiğini sormakla kesinlikle iyi ediyorsunuz. Pekâlâ, gündelikten bir kopuş vardır. Marcus Aurelius’ta, örneğin, gündelik yaşamda genelgeçer yargılara ya da temsillere sahip olmaktan kaçınma çabasına tanık oluruz. Sofrada yediğimiz yemek karşısında hayran kalan bir adama, bütün bunların balık ya da hayvan cesedinden başka bir şey olmadığı cevabını verir. Kendi kızıllığı karşısında, bunun postu kanla ıslanmış bir hayvandan kaynaklandığını söyler. Ve gündelik yaşamda olağanüstü bir şey olarak tasvir ettiğimiz cinsel arzularla ilintili olarak, bunun bir karın şişmesi olduğunu söyler, işte bu kadar... Marcus Aurelius, dünyadaki ya da kozmostaki gündelik gerçekliklerin yerini tutan tanımlar üretir; bu gerçeklerin fiziksel tanımlarını verir. Stanley Cavell hakkında söylediğiniz üzere, bu gündelik olan hakiki “ben”in işin içine katıldığı, lakin alışkanlıklar ve önyargılarca hakimiyet altına alındığı yargılara ve davranışlara dayandığı ölçüde; gündelik olandan bir kopuş vardır.

Her ne kadar felsefe, bu gündelikten bir kopuşsa da, yine de bu gündelikten ayrılmaz. *Si la politique est /’affaire des vieillards* risalesindeki Plutarkhos’un pasajını hep sevmişimdir. Burada, Sokrates'ten bahseder, onun, yol üzerinde öğretiyor ve savlarını geliştiriyor olması nedeniyle bir filozof olmadığını, fakat dalga geçerek, içki içerek, savaş yaparak, agoraya giderek ve özellikle de baldıran içerek bir filozof olduğunu söyler. Sokrates böylelikle her daim, başımıza her ne gelirse gelsin ya da her ne yaparsak

yapalım, gündelik yaşamın, felsefe yapma ihtimalinden ayrılmaz olduğunu göstermiştir. Bunun, Cavell'in kavramlarıyla da fazlasıyla örtüştüğünü düşünüyorum: gündelik olan ile felsefe arasında bir ayrılık yoktur. Felsefe, iş yerinde kalan, ofisten ya da dersten çıktı mı da ara verecek olan gözlemciye mahsus bir faaliyet değildir, fakat bahsi geçen mutlak anlamda gündelik olan bir faaliyettir.

> Marcus Aurelius hakkında sürekli, ruhani alıştırmanın, dil alıştırması da olduğuna dikkat çektiniz. Ve siz, sürekli hu dil sorularıyla ilgilendiniz. Epiktetos ve Marcus Aurelius hakkında, "'yazı alıştırmalarının daima yenilendiğini, daima yinelendiğini "nden bahsettiniz. Etik tarafından gerçekleştirilen kendinin dönüşümünde dilin ve yazının rolü nedir?

İki çeşit söylem vardır... Stoacılar böyle derlerdi, ama bu bir sağduyu meselesidir. Dışsal bir söylem vardır, ki bu, örneğin, filozofun dile getirdiği ya da yazdığı söylem demektir. Ve içsel bir söylem vardır. Dışsal söylem, bana göre felsefenin daima iki kutbunun olması manasında önemli bir rol oynar. Etik perspektifinde, geniş anlamda dahi, dışsal söylem, edinilmiş formüllere indirgenir, en azından Marcus Aurelius ve Epikte/1os gibi insanlar için. Çok basit bir söylem örneği bulmak için, Sloacılar için esas olan bir noktayı hatırlamak yeterlidir: Ahlaki iyiden başka iyi yoktur ve ahlaki kötüden başka kötü yoktur. Bunun gibi bir formülü, felsefe derslerinde öğretiriz. Bir defa bu eğitim edinildi mi, bundan itibaren bunu gerçekleştirmek ve uygulamak gerekir. İçsel söylem tam da burada işin içine girer. Bahsettiğim; eğitimi içselleştirmek ya da benimsemektir. Buraya varmak için, ahlaki iyiden başka iyi olmadığını ve ahlaki kötüden başka kötü olmadığını hatırlamak yetmez, fakat bu formülün gerçekten de çekici bir hale gelmesidir söz konusu olan; örneğin kendi kendinize şunu demenize karar verdirmesi gerekir: "Hastayım, acı çekiyorum, ama bu, ahlaki kötünün yanında bir hiçtir, bu ahlaki kötüye oranla kötü değildir."

Lakin hayali yada duyumsal herçeşit faktör, bu uygulamaya imkan sağlamak için araya girmelidir. Bu sorun, tüm varoluşum boyunca beni ilgilendirmiştir. Hıristiyan eğitimi aldığım ve Hıristiyan bir ortamda yetiştiğim dönem boyunca, o dönemde çok da okunmayan bir yazar olan başrahip Newman'ın *Grammaire de l'assentiment*[784] eserini okudum. Newman, nosyonel rıza ve gerçek rıza arasında ilginç bir ayrım yapar. Dünyanın tüm nosyonel rızalarının hiçbir zaman Hıristiyanın inancını uyandırmaya, eğer kendisi de gerçek (İngilizce "gerçekleştirmek" fiili

anlamı oldukça yoğundur) bir rıza göstermezse, muktedir olamayacağını açıkça görmüştü. Etik perspektifinde içsel söylem, özellikle de “gerçekleştirir” iken ya da “gerçekleştirilir” iken, demek ki son derece önemlidir.

> Etik kavramınızın, teorik olmaktan çok pratik ve “tedavi edici” olduğunu çıkarıyoruz. Bu tedavi, sizde, stoacılıktan Wittgenstein’a kadar bir çıkış yolu oluşturmaktadır. Belki de Wittgenstein ile hu kadar erken ilgilenmenizi bu açıklar. Sanırım, Fransa’da bu filozof üzerine (Critique dergisinde 1959’da) ilk makale yayımlayan kişi sizdiniz. Oldukça çetin, bir sessizlik üzerine kapanan eserle, Tractatus logico-philosophicus ile ilk olarak siz ilgilendiniz.

Tractatus'un sonunun son derece gizemli olduğunu söylemek gerekir. Kanaatimce, Wittgenstein’ın okuyucuyu, tüm önermelerinin mantık dışı olduğunu (belki de her şeyden öte *Tractatus* ile yapmaya çalıştığı buydu) saptamaya sevk etmeye uğraşmış olduğunu açıkça görüyoruz. Her ne kadar anlaşılır da olsa, neden susmamız gerektiğini sorarız kendimize. Zaten, Jacques Bouveresse'in söylediklerinden sonra Wittgenstein hakkında konuşmaya cüret edemeyiz. Kitabı *La Rime et la raison*,[785] fazlasıyla hayran olduğum hakiki bir başyapıttır. Daha iyisini yapmak gibi bir iddiam yok. Öyleyse ufak tefek şeylere dikkat çekmekle yetineceğim.

Temelde bu sessizliğin birçok anlamı olabilir. L. von Ficker’e 1919 tarihli bir mektup perspektifinde bir anlam kazanabilir. Wittgenstein bu mektupta *Tractatus*'ta iki şey olduğunu yazar: Söylemiş olduğu ve söylememiş olduğu, ve söylememiş olduğunun en önemlisi olduğunu ekler, yani: “Eserim, özellikle yazmamış olduğumdur.” Zira açıkça der ki, yazmamış olduğu kısım, etik kısmıdır. Böylelikle, sessiz bir etikten bahsedebiliriz. Aslında, *Tractatus*'un sonunda daima, Wittgenstein'ın, okuyucusunun felsefeyi terk edip de bilgeliğe dahil olmaya yetecek kadar öğrenmiş olduğunu düşündüğünü anlama eğiliminde olmuşumdur: Sessiz olan bilgelik.

Bunun başka anlamları da olabilir pek tabii ki, çünkü hiçbir şey demediği için, hayal edebiliriz. Öyleyse bu sessizlik, terimin antik anlamına göre septik bir anlama sahip olabilir. Demek oluyor ki, her türlü değer yargısının inkarını içeren, bütünüyle içsel bir kopuşa sahip olarak, herkes gibi yaşamaya dayanacak olan bir septik tavırdır sözü edilen. Bu, bir bilgelik biçimi sunmaktadır.

Veyahut Wittgenstein, dünyanın bütünlüklü bir görüşüne sahip olabileceğimizi söyler. Gottfried Gabriel[786] bu bütünlüklü görüşün, temelde dünyanın bir bütün olarak görüşü olduğunu düşünmektedir. Bu fikir, Cavell'in de söyleyeceği gibi, dünyayla naif bir bağı ifade edebilir. Bu fikir Bergson'a ve formülüne de yollamaktadır: “Felsefe, bir sistem inşası değil, fakat kendine ve çevreye naifçe bakma kararıdır.” Bu sessizlik öyleyse en basit haliyle şu olabilir: Aslında oldukça karmaşık bir kopuşun sonucu olan bir naiflik.

Fakat bu sessiz bilgelikte, oldukça kuvvetli bir iman eylemine rastlamaktayım. Ki buna, öncesinde Sokrates’te de, gündelik dile ve kendine hizmet etmekte olan insanın, iyiyi arzulamaya, yani Wittgenstein'ın dediği gibi, “doğru” bir ahlaki yaşama sahip olmaya muktedir olduğu ölçüde rastlamaktayız. Kişisel düzlemde, bu sessiz tavn tamamıyla kabul etmem, çünkü felsefenin, öylesine, bir kitaptan sonra durmak zorunda olmadığını düşünüyorum. Felsefenin sonu yoktur, ve bu sonuncusu daima iki kutup arasında tereddüt eder: söylem ve yaşam şeklini ilgilendiren karar.

> Wittgenstein’ın kendisi de Tractatus’tan sonra felsefeye geri döndü. Bütün bunlar, pratik bilgelik ve felsefenin aslı arasındaki bağı sorgulamaktadır. Tractatus’ta Mttgenstein, ahlak felsefesi gibi bir şeyin varoluşunun dahi karşısında durmaktadır, çünkü onun için felsefe, bir teori, bir öğretiler külliyatı değil, fakat düşüncelerimizin bir açıklığa kavuşturulması faaliyetidir. Etik, sizin için de, teorik önermelerin bir bütününden öte, bir faaliyet, bir yaşam tarzı mı olacaktır?

Evet, diye cevaplamak isterim, sonra da evet ve hayır. Öncelikle evet, çünkü bu pratikler üzerine düşünürken... “Exercices spirituels” adlı makalemi yazdıktan sonra, öncelikle antikçağdan bahsetmek istemiş olduğumun farkına vardım. Bu benim görevimdi, çünkü benden EPHE’nin 5. Şubesi’nin kitapçığında yer alan makaleyi yazmamı istediler, ve bu makale, benim çalışmalarımla ilgili zorundaydı. Fakat bunun hakkında koquştukça, antikçağ perspektifinden çıkıverdim rastlantı eseri. Öncelikle her türlü tikel felsefeden ve sonra da her türlü dinden bağımsız olan bir felsefi tavrı önermeye çalışmakta olduğumun farkına vardım. Kendi kendini doğrulayan bir şey. Temelde, ruhani alıştırma olarak adlandırdığım şeyin her türlü teoriden bağımsız olabileceğinin de farkına vardım. Demek istediğim şu: Eğer bu alıştırmayı deneyimlersek, oldukça belirli öğretiler olmaksızın yaşamımızı dönüştürürüz. Bir örnek verelim (belki de tek

örnektir bu, lakin bana oldukça önemli gözükmektedir): “Şimdide yaşamak.” Eğer, kendime geçmişin artık orada olmadığını, geleceğin henüz orada olmadığını söylersem, hareket edebileceğim tek bir şey kalır, o da şimdidir. Bu saptama, pek çok şeye yol açmaktadır. Örneğin, ölümü de düşünerek, şimdinin sonsuz değerinin bilincine varabilirim. Tüm bunlar, tikel her türlü teoriden bağımsızdır. Şimdinin değerinin bilincine vararak, yalnızca karşımda mevcut eylemimin olduğunu değil, aynı zamanda tüm evrenin mevcudiyetinin de, yani tüm dünyanın da bana göründüğünü söyleyebilirim. Böylece, her türlü şey, küçücük bir kararda kapsanabilir.

İşte evet. Ama, hem evet hem de hayır diye de cevap verebilirim; zira öğretisel ve teorik her referansı ortadan kaldırırsak, birey, tamamen kendi kendiyle baş başadır. Toplumsal nonnlar (ya da toplumsal önyargılar) olduğunda bile, durumun ne kadar da karmaşık olduğuna bir türlü karar veremez. Sonuç olarak, her şeye rağmen belli bir ölçüde, yaşam modellerini ya da her halükarda yönlenmek için insan modellerini tanımak gerektiğini düşünüyorum. Her zaman oldukça olumsuz değerlendirilmiş bir tavrı eski saygınlığına yeniden kavuşturacağım: Eklektizm. Akademisyenlerin (Platoncu Akademi’nin mirasçıları olan, fakat olasılıkçı bir eğilime sahip akademisyenlerin) tin bağımsızlığını ve özgürlüğünü öven Ciceron’a[{787}] daima hayran kalmışımdır. Kararlarını almak için rasyonel olarak en gerçekçi olanı araştırıyorlardı; başka bir deyişle, stoacı ya da Epikurosçu tavrın, ya da Platoncu tavrın önerisini dikkate alıyorlardı. Koşulları takip ederek, özgür ve kişisel bir biçimde karar veriyorlardı.

Nietzsche de, oldukça ilginç bir şekilde, yaşamın ihtiyaçlarını takip ederken, önce stoacı bir reçeteyi, sonra da Epikurosçu bir reçeteyi benimsemekten korkmamak gerektiğini söyler. Bu, muhtemel bir tavır olarak stoacılığın ya da Epikurosçuluğun artık olmadığı, fakat Platoncu tavrın olduğu anlamına gelmez. Sonuçta, bazıları, yollarını Budizm’de ya da septik tavırda, ya da varoluşçulukta bulabilirler, çünkü bu da nihayetinde bir yaşam stilidir. Marksızının durumu daha karmaşıktır, lakin, temelinde, bu da bir modeldir ve bunu takiben örnek teşkil eden yaşamlara sahip olan insanlar vardır.

> Bu eklektizm, bu modeller arayışı öyleyse ahlak teorisiyle sınırlı kalmamaktadır. Bunlar–, yaşama, başkasının gözlemine, hatta edebiyatta ya da sinemada rastladığımız figürlere başvurmayı içermektedir. Etik bazen, felsefeden başka bir yerde de, bu modellerin

sınanmasında da bulunabilir mi? Bazı kitapların sizin için ne denli önemli olduğunu biliyorum: Bir gün, kitapların sizin için, sanki parçanız olan kişiliklermişçesine gerçekten içimize işlediklerini söylemiştiniz. Sanırım ki her birimiz bu deneyimi ve etikle ilgisini yaşadık.

Evet, Montaigne, Wittgenstein, Rilke, Goethe hakkında konuşurken bundan bahsettim. Fakat David Lodge gibi, daha çağdaş ve daha popüler birisi hakkında da bundan bahsedebiliriz. Romanlarının pek çoğu gerçekten de felsefi, ya da dinsel sorunları ya da genel olarak davranış sorunlarını ortaya çıkarmaktadır. Ve romanında, filozofun hiçbir zaman üretemeyeceği bir şey vardır: Seyir halindekinin temsili. Bu, almamız gereken bir karar olduğunda, Lodge'un bir romanını okumak zorunda olduğumuzu ifade etmez, ama, örneğin, telaş içinde olmaksızın, yaşamda olmakta olan şey karşısında ciddi bir aydınlığa sahip olan romanlarından pek çok şey öğrenebiliriz. Maalesef tersi de geçerlidir. Savaş döneminde, Charles Morgan romanları, *Fontaine* ve *Sparkenbrok* okudum, ve bu bana çok dokundu! Bu romanlarda, daima aşağı yukarı aynı durumdu söz konusu olan, oldukça kültürlü ya da daha çok Platoncu, temaşaya ve sanata oldukça değer veren ve kadını salt bir ilham kaynağı olarak kullanan bir adam. Esasında bu durum, yanlış bir aşk kavrayışına sahip olmama neden oldu şunu da eklemek gerekir ki sözünü ettiğim insan aşkının yanlış bir kavrayışıdır, Platoncu aşkın değil – çünkü, bu aşk, Platonculuk cilası yüzünden, hatta bu romanlarda, ruhun bir birliğini sağlayan bir üçlemenin varlığı yüzünden oldukça baştan çıkarıcı idi: sanat, aşk, ölüm. Sahte–Platonculuğun oldukça tehlikeli olduğu kanaatindeyim.

Ama kötü okumalarımdan bahsetmemi istemediniz. Edebiyat ve felsefe karışımına pek de güvenmemek gerektiğini düşünüyorum. Örneğin, olağanüstü *İskenderiye Dörtlüsünde** Lawrence Durrell. Bunun hiç de o kadar tehlikeli olduğunu sanmıyorum, fakat romanı ağırlaştıran mutlak anlamda anlaşılmaz felsefe pasajları vardır. Demek ki roman yardımcı olabilir, sadece bir mükemmeliyetçilik çabasını tasvir ediyorsa; örneğin, doğrudan gösterdiği ile.

O halde okumadan edindiğimiz yalnızca takip edilmesi gereken bir model, bu koşullar altında nasıl yapacağımızı söyleyen bir ders değildir. Öyleyse, ahlak felsefesinin güncel jargonunu kullanmak amacıyla normatif kuralcı bir etik, diyelim ki Kantçı ahlak yasasının bir zorunluluk etiğini ve bir tanımlama etiğini, hatta sizin de dediğiniz gibi bir dönüşüm etiğini mi ayrımsamak gerekir?

Sorunun tam ortasında yer alan Kant etiği hakkında her şeye rağmen daha ayrıntılı olacağım. Belki de yanlış bir biçimde, genelde yaptığımızdan daha sert bir şekilde Kant'ı yorumlama eğilimindeyim. Kant'ın formülünü pek sık alıntılarını: Öyle eyle ki, eyleminin çıkış noktası, yani eylemine yön veren şey, doğanın evrensel bir yasası olabilsin. Tabii ki, formül bugün pek de ilgi çekici, iştah kabartıcı değildir, fakat burada gördüğüm, tam da evrensellik istencidir. "Ruhani bir alıştırma" da olan, mevcut ana yoğunlaşmanın sırlarından biri, evrensel bir perspektifte yer alma istencidir. İlk olarak, kendini diğerinin yerine koymak ve sonra, en basit haliyle bu meşhur formülü uygulamaktır: Sana yapılmasını istemediğin şeyi bir başkasına yapma. Bu, herhangi bir felsefe üzerine temellenmemiş, yalnızca insan deneyimine bağlı bir ilkedir. Ve aslında Kant'ın formülü; aşağı düzeydeki, bencil, kısmi, kendi çıkarından başkasını gözetmeyen bir "ben"den, üst düzeydeki, dünyada bir başına olmadığını, fakat dünyanın olduğunu, insanlığın olduğunu ve diğer insanların olduğunu, sevdiğimiz insanların olduğunu, vb. açıkça keşfeden bir "ben"e geçme fikrine de tekabül etmektedir. Esasında yaşlı Kant'ı bu formülü yüzünden pek çok defa mazur görürüm: bu formül, yasaları formüle etmenin sistematik istenci manasında, pekâlâ Kantçıdır, ama esasında bu, kendi kendimize koyduğumuz bir yasadır ve buna çok güvenir. Bu, dışarıdan dayatılmamış, ama içeriden gelen bir yasadır. Ve bu yasanın, hiçbir öğreti önermeme gibi de bir avantajı vardır. Öyleyse Kant'ın hakkını teslim etmem gerekir.

> Mükemmeliyetçi bir Kant yerine bize bugün yürürlükte olan bir ahlakçı Kant önermektesiniz, hu oldukça özgün bir şey!
>
> Son bir soru. Yaşamının sonunda Michel Foucault, sizin ruhani alıştırmalar fikriniz etkisi altında, kendilik teknikleriyle, kendilik pratikleriyle yakından ilgilendi: hu nokta üzerinde birbirinize pek yakınsınız; çoğu çağdaşfilozof, kendilik pratikleri hakkında konuşmaz, kendilik teorileri hakkında konuşur. Siz, aksine, Foucault'nun varoluşun estetiğifikrini eleştirdiniz. Etik hakkındaki karşılıklı tutumlarınızı nasıl konumlarıdırmayasınız?

Foucault bir gün bana, iki çeşit geri-dönüş: *epistrophe*, kendine bir geri-dönüş, ve *metanoia*, kendinin bir dönüşümü, ayırt ettiğim geri-dönüş nosyonu üzerine kaleme aldığım ilk makalemden de etkilenmiş olduğunu söyledi. Bu bakış açısından, aramızda apaçık bir yakınlık var. Ama belki bir farklılık da vardır: bu manada Foucault, varoluşun estetiği adını verdiği ve kesin olarak varoluşunun güzel olmasını amaçlayan, daha çok bireyin belli bir tavrı hakkındaki kendilik pratikleri fikrini temel aldı. Ben, o halde,

Foucault’da, “dandizm” adını verdiğim taraftan şikâyetçiyim. Foucault’nun önemli adamları genellikle dandy'dir, tıpkı Baudelaire gibi – öncelikle güzel bir varoluşu aramış olan insanlar.

Aksine, ben, daha çok, tamamıyla daha az “etik” olma ve Antikçağ boyunca, Timelos’tan antikçağ sonuna kadar çalıştığım ruhani alıştırma olarak fizik nosyonuna daha duyarlı olma eğilimindeyimdir. Felsefenin kozmik açısı –belki de, bir “okyanussal duygu” deneyimi gibi, yaşadığım kişisel deneyimlerden ötürü– daha çok ilgimi çeker. O halde filozofun, evren ya da bütünündeki insanlık, ya da başkası olarak insanlık perspektifinde daha çok konumlanmasını dilerim.

(*Sandra Laugier ve Arnold I. Davidson tarafından derlenmiş söyleşiler.*)

Kaynakça

Notta ve sonsözde alıntılanmış eserler haricinde, elinizdeki kitabın konularıyla ilgili şu eserlere de başvurulabilir.

Archiv Jur Begriffsgeschichichte, t. 26, 1982, s.166–230 (Hommage a Jacob Lanz: articles consacres au concept de “philosophie”).

DOMANSKI J., *La Philosophie, theorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Age et du debut de la Renaissance,* önsöz P. Hadot, Fribourg–Paris, Cerf, 1996.

GIGANTE M., “Philosophia medicans in Filodemo”, *Cronache Ercolanensi,* t. 5, 1975, s.53–61.

– “Motivi paideutici nell’opera filodemea sula liberta di parola”, *Cronache Ercolanensi,* t. 4, 1974, s.37–42.

GROETHUYSEN B., *Antropologie philosophieque,* Paris, 1952, bölüm IV: “La philosophie greco-romaine de la vie”.

GUILLAUMONT A., *Aux origines du monachisme. Pour une phenomenologie du monachisme,* coll. “Spiritualite orientale”, n” 30, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles-en–Mauges.

HADOT 1., *Arts liberaux et philosophie dans la pensee antique,* Paris, 1984 (Kişilik Gelişimi Olarak *Paideia* Üzerine)

– “The Spiritual Guide”, *Classical Mediterranean Spirituality,* A. H. Armstrang (ed.), New York, Crossroad, 1986, s.436– 59.

MASULLO R., “Il tema delgi esercizi spirituali nella Vita *Isidori* di Damascio”, in Talariskos (ed.), *Studia graeca Antonio Garzya a discipulis ohlata*, Napoli, 1987.

MERLAN Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Prohlems of the Sou/ in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition,* 2. ed., La Haye, 1969 (özellikle s. 113–37, Kantçı Kategorik Emrin Anlamı Üzerine).

NUSSBAUM M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, 1994.

PERRET J., “Le bonheur du sage”, *Hommages a Henry Bardan,* coll. “Latomus”, t. 197, Brüksel, 1985, s.291–8.

PIGEAUD J., *La Maladie de l’dme. Etude sur la relation de /’dme et du corps dans la tradition medic*o-p*hilosophique antique,* Paris, 1981.

RABBOW P., *Paidagogia. Die Grundlegung der*

abendliindischen Erziehungskunst in der Sokratik, Göttingen, 1960.

VOELKE A.–J., *La Philosophie comme therapie de l'âme,* Önsöz: P. Hadot, Fribourg–Paris, Cerf, 1993.

VOGEL, C. De, “What Philosophy meant to the Greeks”, *International Philosophical Quarterly,* t. 1, 1961, s.35–7.

Pierre Hadot Kaynakçası

La *Citadelle interieure. Introduction aux Pensees de Marc Aurele,* Paris, Fayard, 1992.

*Qu’es*t-c*e que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995 (Folio

Essais); Türkçesi: *İlhçağ Felsefesi Nedir?,* çev. Mina Cedden, Dost

Kitabevi Yayınları.

Plotin ou la simplicite du regard, Paris, Gallimard, 1997 (Folio Essais), I**crc** ed., Paris, Plon, 1 963 (coll. “La Recherche de l’absolu”).

La *Philosophie comme maniere de vivre,* Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold 1. Davidson, Paris, Albin Michel, 2001 (coll. “İtineraires du

savoir”); Türkçesi: *Yaşam için Felsefe,* çev. Kağan Kahveci, Pinhan Yayıncılık.

Makale Derlemeleri

Etudes de philosophie ancienne, Paris, Les Belles Lettres, 1998 (coll. “L’Ane d’or”).

Plotin, Poıpryre. Ftudes neoplatonidennes, Paris, Les Belles Lettres, 1999 (coll. “L’Ane d’or’).

Yorum Katığı Çeviriler

Platin, *Ecrits. Traite 38* (VI, 7), Paris, Le Cerf, 1 988.

Plotin, *Ecrits. Traite 50* (ili, 5), Paris, Le Cerf, 1990.

Plotin, *Ecrits. Traite* 9 (VI, 9), Paris, Le Cerf, 1994.

Manuel d’Epictete, Paris, Livre de poche, 2000 (Classiques de la phi/1osophie).

Marc Aurele, *Ecrits pour lu*i-m*eme*, 1, Paris, Les Belles Lettres, 1998 (CUF).

[{1}] Pierre Hadot, *La Philosophie comme maniere de vivre,* entretiens avec Jeanne Carliet et Arnold

1. Davidson, Paris, Albin Michel, s.101;. Türkçesi: *Yaşam İçin felsefe,* çev. Kağan Kahveci, Pinhan Yayıncılık.

[{2}] Burada ve metnin devamında "ascese" kelimesini, her ne kadar dinsel ya da tamamıyla fiziksel bir çile anlamında olmasa da –bu bağlamda daha çok dinsel kısmı ön planda tutan "çile" kelimesi yerine "inziva"yı kullanmak da mantıklı gelmesine rağmen–, "çile" olarak kullanmayı uygun gördüm. Eserin devamında da *ascèse* kelimesinin –ki ilerleyen sayfalarda P. Hadot'nun da zaten açıklayacağı– Yunanca *askesis* kökeni, bu kelimeyi yalnızca bedeni yoksun bırakarak ruhu ıslah etmeyi değil, daha çok fiziksel ve ahlaki belli başlı alıştırmalar ile zihni ve ruhu, gerektiğinde bedeni de işin içine katarak biçimlendirmeyi gerektiğini kanıtlamaktadır.

A. Franck *Dictiannaire des sciences philosophiques'inde* (3.ed., 1885) çileciliği, "insanın, ihtiyaçlarını akla ve ödev yasasına tabi kılarak yönetmesini değil, ama olabildiğince ve mümkün mertebe kudretimiz yettiğince bu ihtiyaçlara –ki yalnızca bedenin değil, üstelik de kalbin, imgelemin ve zihnin de ihtiyaçlarına– karşı koymayı tavsiye eden her türlü ahlaki sistem" olarak tanımlamıştır. Çile ve çilecilik kelimelerini en anlaşılır haliyle, ruhani yaşamda alıştırmayı, çabayı, kendine ve dışsal baştan çıkarmalara karşı savaşı, ruhani faaliyetlerimizin mükemmelleştirilmesinin olumlu bir çabası olarak tasvir etmekteyiz.

Bu kelimenin Türkçedeki "çile" karşılığının ötesinde, P. Hadot'nun eserinin mihenk taşlarından biri olan *askesis* teriminin, *askesis'ten* çileye ve *askesis'ten* alıştırmaya evriminin de kısaca taslağını çizmek isterim. Etimolojik olarak kelime, Antik Yunancadaki άσκέω (alışmak, alıştırma yapmak, çabalamak), άσκησις; (alıştırma), άσκητής (alıştırma yapan, çabalayan kişi) kökeninden kaynaklanmaktadır. Yunanlarda, özellikle de Greko-Romen antikçağ felsefelerinde; insanın kendi üzerine ve bir manada da kendine karşı çabası, aslında kendi tabiatı dahilinde içsel bir çelişki, mahrem bir zıtlık duygusunu varsaymasından kaynaklanmaktadır. İşte insan bu çelişkiden, zıtlıktan kurtulmayı arzular. Çile ve çilecilik, tam da bu içsel saflığın gerçekleştirilmesi, ruhun ve bedenin her türlü karşıtlıktan arındırılması arzusunda kökenini bulur ve bu çabadan yola çıkarak yöntemlerini sağlar. *–ç.n.*

[{3}] *A.g.e.,* s.132.

[{4}] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* Paris, Folio, 1995, s.217; Türkçesi: *İlkçağ Felsefesi Nedir?,* çev. Mina Cedden, Dost Kitabevi Yayınları.

[{5}] *A.g.e.,* s. 256.

[{6}] Plotinos'taki olumsuz teoloji ve mistik deneyim arasındaki benzer ayrım için "*Apophatizm* ve Olumsuz Teoloji" bölümüne bakınız.

[{7}] Pierre Hadot, *La Philosophie comme maniere de vivre, a.g.e.,* s.153.

[{8}] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* s.268–9.

[9] Pierre Hadot, “La philosophie antique: une ethique ou une pratique”, Etudes de philosophie ancienne, Paris, Les Belles Lettres, 1998, s.228.

[10] Pierre Hadot, *Qu'es*t-c*e que la philosophie antique?,* s. 387,379.

[11] Pierre Hadot, *Philosophie comme manere de vie,* s.185. ayrıca bkz. *Qu'es*t-c*e que la philosophie antique?* s.387–91–9–406.

[12] Ayrıca bakınız Pierre Hadot, “La figure du sage dans l'Antiquite greco-latine”, Etudes de philosophie ancienne, *a.g.e.*

[13] Pierre Hadot, “Preface a Richarde Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques”,* Etudes de philosophie ancienne, *a.g.e.,* s.272.

[14] Apophatizm, Yunanca άποφασις (apophasis) kelimesinden türetilmiş, “olumsuzlama” anlamına gelen terim; olumsuz teoloji adını da verdiğimiz, yalnızca olumsuz önermeler ile Tanrı üzerine bir söylem öneren teoloji karakteridir. Apophatik işleyiş, Tanrı'dan O'na ithaf edilebilecek her türlü sıfatı (iyi, adil, ezeli, vb.) çıkararak, Tanrı'nın ne olmadığını söylemeye dayanır, ne olduğunu değil.

Hıristiyanlığın ilk asırlarından itibaren, yaratılmış şeylerin tersine Tanrı'nın hiçbir ldea'dan pay almadığını savunan Platoncu bir gelenek süregelmektedir. Bu geleneğe göre Tanrı ne hareket halinde olacaktır ne de sabit kalacaktır, ne çoğul olacaktır ne de basit ya da bileşik. O her türlü nitelendirmeyi aşar. –ç.n.

[15] G. Friedmann, *La Puissance et la sagesse,* Paris, 1970, s.359. 30 Temmuz 1977'de, ölümünden kısa bir süre önce, G. Friedmann, kitabı hakkındaki tutumumun kendisine ne kadar da “dokunmuş” olduğunu dile getirmek için bana yazma kibarlığında bulundu. Aynı mektupta beni, Spinoza'nın ölümünün üç yüzüncü yılını anma töreni için C.N.R.S. tarafından 3–5 Mayıs 1977'de düzenlenen kolokyum sonunda sunmakla yükümlü olduğu nihai düşüncelerine –ki bunlarda, Spinoza'nın *Etik*'inden bir pasajdan hareketle Antiklerin stoacılığını anımsatıyordu– başvurmaya sevk ediyordu. Bkz. G. Friedmann, “Le Sage et Notre siecle”, *Revue de synthese,* cilt.99, 1978, s.288.

[16] G. Friedmann, *La Puissance et la sagesse, a.g.e.,* s.187–284.

[17] Epiktetos, *Söyleşiler,* III, 22, 20 (çev. Souihe): “Bundan böyle, işlemek zorunda olduğum madde, düşüncedir (*dianoia*), tıpkı marangozunkinin tahta, kunduracınınkinin deri olması gibi”.

[18] Latin Hıristiyanlığında, örneğin, Rutin, *Hist. Monach.,* bölüm 7 (PL, cilt XXI, 410 D): *“Cum quadraginta annis fuissent in exercitiis spiritualibus conversatus...*”; ve bölüm 29 (453 D): *“Adacrioria semetipsum spiritalis vitae extendit exercitia”.* Yunan Hıristiyanlığında, İskenderiyeli Clemens, *Strom.,* İV, 6, 27,1. Bkz. J. Leclerrq, makale.”Exercices spirituels”, *Dictionnaire de Spirualite,* cilt İV, col.1902–1908.

[19] P. Rabbow'un pek önemli eseri olan *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antikite,* Münih, 1954, lgnatius de Loyola'nın antik gelenekteki *Exertia spiritualia'sının* yerini aldı.

[20] Bu konu üzerine yazılmış eserler oldukça nadirdir. Temel kitap önceki notta alıntıladığımız P. Rabbow'unkidir. Hatta G. Luck'ın P. Rabbow özetine bakınız, *Gnomon,* cilt XXVIII, 1956, s.268–271; B.–L. Hijmans Jr, Askesis. *Notes on Epictetus Educational System,* Assen, 1959 (*Askesis* başlığı altında ilerideki notlarda alıntılanmıştır); A.C. Van Geytenbeek, Musonius Rufus and Greek Diatribes, Assen, 1963; W. Schmid, makale, "Epikur", *Reallexikon für Antike und Christentum,* cilt V, col. 740–755; I. Hadot, *Seneca und die griechisc*h-*römische Tradition der Seelenleitung,* Berlin, 1969; H.–G. lngenkamp, *PlutarchsSchriften über die Heilung derSeele,* Göttingen, 1971; P. Hadot, *"Ruhani Alıştırma Olarak Fizik ya da Marcus Aurelius'ta* Kötümserlik ve *İyimserlik',* daha ileride s. 120–36. Ayrıca bkz. V. Goldschmidt, *Le systeme stoıcien et l'idee du temps,* Paris, 1953.

[21] Psuedo-Galien, *Hist. Phil.,* 5, *Doxographie Graeci,* s.602, 18 Diels, ve Plutarque, *De plac.,* 1, 2, *a.g.e.,* s. 273, 14 Diels. Bu kavram kiniklerden gelmektedir; bkz, Diogenes Laertius, VI, 70–71. *Askesis* kinik kavramı için bkz. M.–0. Goulet–Caze'nin önemli eseri, *L'Ascese cynique. Un commentaire de Diagene Laerce, VI, 70–71,* Paris, 1986. Lucien (*Toraxis,* 27, *Vitarum auctia*,7) *askesis* adını, felsefi mezheplerin kendilerine verir. Felsefi alıştırmanın gerekliliği üzerine bkz. Epictete, *Dissert,* 11,9,13; 11,18,26; III,8,1; III,12,1–7; IV,6,16; IV,12,13; Musonius Rufus, s.22,9 sq. Hense; Seneca, *Epist.,* 90, 46.

[22] Seneca, *Epist., 20,2 : "Facere docet philasophia, nan dicere."*

[23] Epiktetos, 1,4,14–18: ruhani ilerleme Hrisippos'u daha iyi açıklamaya değil, kendisinin özgürlüğünü dönüştürmeye dayalıdır; 11,16,34.

[24] Epiktetos, 1,15,2: "Yaşama sanatı (=felsefe) herkesin yaşamını ele alır", bkz. 1,26,7. Plutarkhos, *Quest. conviv,* 1,2,613 B: "Yaşama sanatı olan felsefe, hiçbir eğlencenin dışında tutulmamalıdır."

[25] Seneca, *Epist.,6,1:"Intellego, Lucili, nan emendari me tantum sed transfigurari... Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei.* "

[26] Bkz. A. D. Nock, *Conversion,* Oxford, 1933, s. 164-186; P. Hadot, "*Epistrophé et metanoia dans l'histoire de la philosophie*", *Actes du XI Congres international de philosophie,* Brüksel, 1953, cilt XII, s.31-36; mak. "Conversio", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; mak. "Conversion", *Encyclopedia Universalis.*

[27] Cicero, *Tuscul.,* III, 6: "*Est profecto animi medicina philosophia."* Epiktetos, İl, 21, 25. Hrisippos da bir "*Ruhların tedavisi*" (*Therapeutique des âmes*) oluşturmuştu. *Stoic. Vet. Fragm.,*cilt III, prg. 474. Ayrıca bkz. H. Usener, *Epicurea,* fr.221, tarafindan Epikuros'a itaf edilmiş şu cümle: "insanın bir tutkusunu iyileştirmeye katkıda bulunmayan bir filozofun söylemi boştur." H.Chadwick, *The Sentences of Sextus,* Cambridge, 1959, s.178, n.338'e göre bu cümle daha çok Pisagorasçı olmalıydı. Epiktetos, III, 23, 30 : "Filozofun ekolü bir kliniktir".

[28] Stoacı yöntem ile Epikuroscu yöntemi ayırmamız gerekmektedir. Olympiodoros'ta (Platon, *Alchibiades,* p.6, 6 sq., 54, 15 sq., 145, 12sq.) anlatıldığı üzere bu birbirinden farklı ekollerin özelliklerini göz ününde tutacağız. Westerink: Stoacılar karşıtları karşıtlarla iyileştirirler; Pisagorasçılar insanın, tutkuları parmak ucuyla tatmasına izin verirler; Sokrates, örneğin dünyevi güzelliklerin aşkını ebedi güzellikler aşkına yönlendirerek, homeopati ile iyileştirir.” Sokrates'in homeopatik yöntemi için ayrıca bkz. Proclus, *Alchb.,* A. Segonds (baskısı), Paris, Belles Lettres, 1986, s.151,14; cilt il, s.217.

[29] Bkz. P. Hadot, “Ruhani alıştırma olarak fizik...”, daha aşağıda s. 127–136. Bize bağımlı ve bizden bağımsız olan arasındaki ayrım Epiktekos'ta da bulunur, 1, 1, 7; 1, 4, 27; 1, 22, 9; il, 5, 4 ve *Manuel,* § l.

[30] *Alıştırma üzerine* (*De l'exercice*) pek çok Stoacı risale kaybolmuştur, bkz. Diogenes Laertius, VII, 166–167. Epiktetos'un *Söyleşilerinde askesis'e* ayrılmış bir bölüm vardır (ili, 12,1–7). Alıştırmaları, ruhun üç yetisiyle ilintili felsefi *topoi* açısından sınıflandırır; arzu yetisi, eylem yetisi, düşünce yetisi. Arzu yetisiyle ilgili olarak, şu satırlara dikkat edeceğiz: “Alıştırmaya özgü olan, kesinlikle zor ve tehlikeli olan şey değildir, aksine çabalarımızın niyetlendiği amaca uygun olandır. Nedir o zaman bu amaç? Baskı olmaksızın arzularımıza ve tiksintimize başvurmak. Bu ne demektir? Kendini arzularından yoksun görmemek ve kaçındığımız şeye rastlamamak. İşte alıştırmanın yöneldiği amaç... Arzularımıza ve tiksintimize özellikle bizden bağımsız olan şeyler için başvurmaya alışkın olduğumuzdan bu alışkanlığın karşısına başka bir alışkanlık koymalıyız” (bkz. not 2, s.19). Metnin geri kalanı ufak şeylerle başlayarak alıştırmaya çağırıyor. Eylem yetisine özgü gelişme oldukça kısadır: istenilen yerde ve zamanda hareket etmeye çabalamak. Düşünce yetisine özgü son gelişme; müridi, tasvirlerinin değerini kontrol etmeye çağırır. Sonuç olarak, Epiktetos bu alıştırmaları, ağırbaşlılıkla ve gösteriş olmaksızın yapmayı öğütler. Musonius Rufus'un da *Alıştırma üzerine* bir risalesi vardır (s.22–7, Hense). Felsefede alıştırmanın gerekliliğiyle ilgili genel bir girişten sonra, kuvvet ve ılımlılık vererek ruha da faydası olan fiziksel alıştırmayı (hava değişikliklerine, açlığa, susuzluğa alışma) ve ruhun kendisine ait alıştırmaları tavsiye eder. Musonius için bu sonuncular, ispatlarla, gerçek ve yanlış, iyi ile gerçek ve yanlış ile kötü arasındaki ayrıma dayalı ilkelerle dolu olmaktan ibarettir. Bu ikili alıştırma sayesinde, çoğu insanın kötü olarak gördüğü şeyden korkmamaya alışacağız: fakirlik, ıstırap, ölüm. Pseudo-Plutarque'ın Arapça dilinde muhafaza edilmiş (bkz. J. Gildemeister ve F. Bücheler, “Pseudo-Plutarchos, peri *askeseös”*, *Rheinisches Müzesi,* NF, cilt XXVII, 1872, s.520–38) *Alıştırma üzerine* risalesi pek de ilgi çekmez.

[31] Philon, *Quis rerum div. heres,* § 253.

[32] Philon, *Leg. Alleg.,* III, § 18.

[33] *Therapeiai* kelimesi kült eylemler anlamına da gelebilir ve bu, İskenderiyeli Philon'a göre oldukça makul bir anlam olurdu. Gene de, bana öyle geliyor ki, mevcut bağlamda, tutkuların tedavi yolunu ifade ediyor, bkz. *Special. leg.,* 1, §§ 191, 197, 230 ve İl, § 17.

[34] *Tön kalön mnémai,* bkz. Galien, *De cognosc. cur. animi morbis,* 1,5,25, s.19, 8 Marquardt, ve daha aşağıda not 35.

[35] Bu konu için bkz. P. Rabbow, *Seelenfürung..., a.g.e.,* s.249–56; B.–L. Hijmans, *Askesis...,* a.g.e., s.68–70. Özellikle bkz. Epiktetos, İV, 12, 1–21.

[36] Gerilim (tonos) fikri özellikle Epiktetos'ta, IV, 12, 15 ve 19 açığa çıkar. Bu *tonos* kavramı Stoacılık'ta, Epikurosçuluk'taki dinginlik (*anesis*) gibi, merkezde yer alır; bkz. F. Ravaisson, *Essaie sur la Metaphysique d'Aristote,* cilt il, s.117.

[37] Epiktetos, IV,12,7; Marcus Aurelius, *Düşünceler,* III, 13; Galien, *De cognosc. cur. animi morbis,* 1,9,51, s.40, 10 Marquardt.

[38] Epiktetos, IV, 12,15–18.

[39] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* VII, 54; ayrıca bkz. III, 12; VIII, 36; IX, 6. Bu eserde kullanılan Marcus Aurelius çevirileri genellikle A.–1. Trannoy'a aittir, ama bazen büyük ölçüde tekrar gözden geçirilmiştir.

[40] Sadece mevcut an bize bağlıdır; özgür hareketimiz geçmişe ya da geleceğe yayılamaz. Özgür hareket ya mevcut bir şeyler yapar ya da mevcut olayın kader tarafından dilenmiş olduğunu kabul eder: Marcus Aurelius, *Düşünceler,* il, 14; iV, 26, 5; Xll, 26; Seneca, *Debenef.* VII, 2, 4: *“His praesentibus gaudet.”*

[41] Marcus Aurelius, III, 10; il, 14; VIII, 36.

[42] Örneğin bkz. Marcus Aurelius, III, 2 ; IV, 23. Marcus Aurelius'un (III, 2) metni daha çok doğa ile yakınlığa referansta bulunur. V, 8, 12'de anın kozmik değerini bulacağız: “Ta başlangıçta en eski nedenlerden itibaren süregelmiş olan bu olay, senin başına geldi, sana göre düzenlendi, seninle ilişkilendirildi.”

[43] Epiktetos, II, 16 ve III, 8, 1–5.

[44] Bkz. P. Rabbow, *Seelenführung...,* a.g.e.,s.124–30 ve 334–6; I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,*s.57–8. Galien, *De cognosc. cur. onimi morbis,* 1, 5, 24, s.18–9; 5, 25, s.19, 8 Marquardt; Seneca, *De benef.* VII, 2, 1; Marcus Aurelius, *Düşünceler,* VII, 63.

[45] Seneca, *De benef.* VII ,2, 1; Epiktetos, III, 3, 14–16.

[46] Retoriğin ruhani alıştırmalardaki bu rolü için, bkz. P. Rabbow, Seelenführung... *a.g.e.,* s.55–90; B.–L. Hijmans, *Askesis... , a.g.e.,* s.89; I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,s.* 17 ve 184, ve Plutarkhos'taki örnekleri için bkz. H.–G. lngenkamp, *Plutarchs Schriften..., a.g.e.,* s.99 sq.

[47] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* VII, 58: “ Her fırsatta, başına aynı şey gelmiş ve buna üzülmüş, şaşırmış, bundan yakınmış kimselerin yerine koy kendini. Nerede şimdi onlar? Hiçbir yerde.” Epiktetos, *Manuel,* s. 21: “Ölüm, sürgün ve korkutucu gözüken her şey, her gün gözlerinin önünde olsun; hepsinden de öte ölüm; ne sığ düşüncen olacaktır ne de aşırı arzun.” Bu alıştırma için bkz. P.Rabbow, *Seelenführung... a.g*.e., s.330.

[48] Bkz. Philon, B.–L. Hijmans, *Askesis..., a.g.e.,* s.69 Epiktetos'ta "hatırla" ifadesinin sık kullanımına dikkat çeker. Marcus Aurelius'ta da oldukça fazla çıkagelir, örneğin, il, 4; VIII, 15; VIII, 29. Galien, *De cognosc. cur. animi morbis,* 1, 5, 25, s. 19, 8 Marquardt : "Hafıza sayesinde hiddete yenilmişlerin çirkinliğini ve kendine hakim olanların güzelliğini'el altında' bulundurmak."

[49] *Melete*'yi "meditasyon" diye çevirirken epeyce tereddüt ettim. Aslında *melete* ve Latince karşılığı *meditatio,* özellikle retorikçilerin "hazırlayıcı alıştırmaları"nı ifade eder. Bu yüzden, "meditasyon" sözcüğünde kanaat kıldım, çünkü *melete* aracılıyla ifade edilen alıştırma, nihayetinde modernlerin meditasyon dediklerine pekâlâ uyuyor: Ruhta bir düşünceyi, bir kavramı, bir ilkeyi canlı kılmak, özümsemek. Lakin terimin belirsizliğini hiçbir zaman unutmamalı; meditasyon alıştırmadır ve alıştırma da meditasyon. Örneğin, ölümün "ön-meditasyonu" ölümün "ön-alıştırması"dır: Bir sonraki notta alıntılanmış *cottidiana meditatio* "gündelik alıştırma"dır.

[50] Bkz. P. Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.23–150 ve 325–8; bkz. Seneca, *De benef.,* VII, 2, 1: *"Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet, haec nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cottidiana meditatione perduci, ut sua sponte occurans salutaria."* Galien, *De cognosc. cur. animi morbis,* 1, 5, 25, s.19, 13 Marquardt.

[51] *Praemeditatio malorum* için bkz. P.Rabbow, *Seelenführung...* ,a.g.e., s.160–79, ve P. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.60–1.

[52] Bkz. H. G. lngenkamp, *Plutarschs Schriiften... , a.g.e,* s.99–105; P.Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.148 ve 340–2.

[53] Galien, *De cognosc. cur. animi morbis,* I, 5, 24, s.18, 12 Marquardt: "Tutkularına tutsak mı yaşamanın yoksa bunlara karşı akıldan yardım mı almanın daha iyi olduğunu bilmek gerekirse, sabah yataktan kalkar kalkmaz, günün farklı faaliyetini önceden sınamak gerekir." Marcus Aurelius, Il, 1, 1: "Şafak vaktinden itibaren, şöyle de kendine önceden: 'Bir patavatsız, bir nankör, küstah, bir dalavereci, bir bencil ile karşılaşacağım.' Tüm bu kusurlar, gerçek iyilerin ve gerçek kötülerin bilinmezliğinden ötürü meydana geldi." V, 1, 1: "Sabah, uyanmak gücüne gidiyorsa, şu düşünce el altında olsun: İnsan eseri [reuvre d'homme] yapmak için uyanıyorum."

[54] Bilincin sınanması için bkz, P.Rabbow, *Seelenführung... ,a.g.e.,* s.180–8 ve 344–7; P. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.68–70; B.–L. Hijmans, *Askesis..., a.g.e.,* s.88.

[55] Plutarkhos, *Quomodo quis sent. prof uirt.,* § 12, 82 BF: "Zenon, rüyaları sayesinde herkesin, gerçekleştirdiği ilerlemelerin bilincine varacağını düşünürdü. Kendimizi artık rüyada, utanç verici birtakım tutkuya mağlup ya da kötü veya haksız bir şeye rıza gösteren, hatta bunu yapmaya kalkışan bir durumda hissetmiyorsak bu ilerlemeler gerçektir; ama ruhun akıl tarafından sakinleştirilmiş temsil ve duygulanım yetileri, hiçbir dalganın gelip bozmadığı, sükûnet içindeki berrak bir okyanusta da olduğu gibi ışıldar."

[56] Bu, ruhani yönün bütün alanıdır. P. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.5–97. Özellikle Galien, *De cognosc. cur. animi morbis,* 1, 7, 36, s.27, 22 Marquardt; bizi gerçekten de hatalarımızdan

vazgeçirmesini yaşlı bir adamdan talep etmek gerekir.

{57} P. Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s. 311, not 64; I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.59. Marcus Aurelius'un *Düşünceleri* bu noktada hakikaten de mükemmel bir model teşkil etmektedir. Gene de bkz. Horatius, *Saturae* (Türkçesi: *Yergiler,* çev. Ç. Dürüşken, E. Alova, İş Bankası Yayınları) \, 4, 138: " Boş vaktim olduğunda, bu düşünceleri kağıda geçirmekten keyif alırım." (*"Ubi quid datur oti, inludo chartis."*)

{58} Formül Descartes'a (*Discours de la Methode* (Türkçesi: *Yöntem Üzerine Konuşma,* çev. A. Timuçin, Bulut Yayınları) il, s.18 ,27 Gilson) aittir, lakin Stoacı içsel tutarlılık idealini oldukça iyi ifade eder.

{59} Bu konu için bkz. P. Lain Entralgo, "Die platonische Rationalierung der Besprechung (*epöide*) und dir Erfindung der Psychotherapie durch das Wort", *Hermes,* sayı 86, 1958, s.289–323, ve *The Therapy of the Wordin ClassicalAntiquity,* New Haven, 1970 (F. Kudlien'in *Gnomon,* 1973, s. 410-2'daki özeti).

{60} Bkz. P. Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.215–22 ve 352–4; G.A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon,* Leipzig, 1909, s.228–84; I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.16–7. Bkz Seneca, *Epist.,* 94, 27 ve 43; 98, 5; 108, 9. Felsefi ve şiirsel cümlelerin derlemeleri için bkz. W. Spoerri, makale "Gnome", *Der kleine Pauly,* cilt il, 1967; H. Chadwick, *The Sentences od Sextus, a.g.e.;* Th. Klauser, makale "Apophthegma", *Reallexikon für Antike un Christentum, a.g.e.,* cilt 1, 1950, col. 545–50. Ayrıca bkz P. Wendland, *Anaximenes von Lampsokas,* Berlin, s.100 sq.

{61} Philon'un kullandığı *akroasis* terimi (daha yukarıda, not 1, s.21), diğerlerinin arasında, bir felsefe dersinin dinlenmesini ifade etmektedir, bkz. Epiktetos, III, 23, 27 ve 38. Ders genel olarak, çoğunlukla bir müridin gerçekleştirdiği ve efendinin tartıştığı felsefi bir metnin (*anagnosis*) açıklanarak okunmasını kapsamaktaydı (Epiktetos, 1, 26, 1; Porphyros, *Vita Platini,* § 14). Bkz. 1, Bruns, *De schola Epicteti,* Kiel, 1897. Tabii ki de bu, felsefi metinlerin bireysel okumalarını yok saymamaktadır, Epiktetos, IV, 4, 14–18 (ki burada Epiktetos, metinleri uygulamaya koymaksızın okuyan müritlerinden yakınır). Felsefe dersi, açıklamalı okumayı takiben, dinleyicilerle bir söyleşi (*diatribe*) ve bireysel tartışmalar içermekteydi (Bkz. I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.65). Tüm bu toplam, dinleyici için ruhani bir alıştırma olabilirdi. Dahası, okumayla ilintili olarak yorum, edebi ya da alegorik olsun, antikçağın sonunda, Hıristiyanlarda olduğu gibi Paganlarda da en önemli ruhani alıştırmalardan biri olacaktır.

{62} Helenistik ekollerin eğitim programı, cümlelerden *epitomai* (büyük ilkelerin özetlerine) sonra da büyük kitaplara geçiş için Bkz. I. Hadot, s. 53–56 ve "Epicure et l'enseignement philosophique hellenistique et romain", Actes *du VIW congres de l'Association Guillaume Bude,* Paris, 1969, s.347–353.

{63} Tanımın bu alıştırması için bkz. P. Hadot, "Ruhani Alıştırma Olarak Fizik...".

{64} Bu alıştırma için bkz. P. Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.42–49.

{65} Philon'un (Bkz. not 1, s.23) ifadesi, “farksız şeylere kayıtsızlık”, Marcus Aurelius'un ruhani alıştırmalarıyla tamamen örtüşür, IX, 16: “Daima eksiksizce mutlu yaşamak; ruhumuz, eğer farksız şeyler hakkında kayıtsız kalırsa, bunun gücünü kendinde bulur.” Bu formül, Chioslu Ariston'a (*Stoic. Vet. Fragm.,* cilt 1, s. 360) göre insan yaşamının ve amacının tanımının bir yankısına benzemektedir. Bu konu için, bkz. P. Hadot “Ruhani Alıştırma Olarak Fizik...”. Hatırlatalım ki “kayıtsızlık” ilgisizlik anlamına gelmez, aksine yaşamın her anı için eşit bir sevgi (“ayrım” yapmama) anlamına gelir.

{66} Bkz. P. Rabbow, *Seelenführunç..., a.g.e.,* s.223–249 ve G.–H. lngenkamp, *Plutarchs Schriften..., a.g.e.,* s.105–118. Teknik terim *ethismos'*tur.

{67} *Gnomologium Vaticanum,* § 64. Ayrıca bkz. *Menoikeus'a Mektup,* § 122: “Hiç kimse, ruh sağlığıyla ilgilenemeyecek kadar genç ya da yaşlı değildir.” Alıntıladığımız eserlerin Yunan metinlerini kolaylıkla G. Arrignetti, *Epicuro* derlemesinde bulabiliriz.

{68} *Ratae Sententia,* § 11: “Eğer ki göksel fenomenler ve ölüm hakkındaki kuşkularımız yüzünden –ki bu sonuncusunun bizi alakadar etmesine rağmen– arzunun ve acının sınırlarını bilmezliğimiz yüzünden huzursuz olmuyorsak; *physialogia'ya* [*doğa bilimi*] ihtiyacımız da olmamalı.” Ekipuros teolojisi için bkz. W. Schmid, makale “Epikur”, *Reallexikon für Antike und Christentum,* a.g.e., cilt V, 1962, col. 735–740; D. Lemke, *Die Theologie Epikurs,* Münih, 1973.

{69} *Ratae Sententia, §* 29; *Menoikeus'a Mektup, §* 127.

{70} Bu konu için bkz. W. Schmid, “Epikur” makalesi, col.722–723.

{71} Fragm. 496, H. Usener, *Epicurea,* s.300; fragm. 240, G. Arrighetti, *Epicuro..., a.g.e.,* s.567.

{72} Bu meditasyonlar için bkz. W, Schmid, makale *“Epikur’,* s.744; P. Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.129 ve 336–338; I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.52–3, *Menoikeus'a Mektup, §* 135: “Öyleyse tüm bu şeyler ve aynı türden şeyler üzerine düşün, gece gündüz, tek bir başına veya kendine benzer bir yoldaş eşliğinde. Böylece, ne uykuda ne de uyanıkken, bir daha asla rahat etmeyeceksin; lakin insanlar arasında bir tanrıymışçasına yaşayacaksın” (çev. Ernout). Ayrıca bkz. *a.g.e., §* 123: “Dur durak bilmeksizin tavsiye vermeye çabaladığım sen, bunları yaşama geçir ve iyi yaşamanın hükümleri olan bu unsurları düşüncende tasarla ...”; § 124: “ Ölümün bizim için bir hiç olduğu bu fikirle yaşamaya alıştır kendini.”

{73} Bkz. Philodeme, *Adversus* [*sophistas?*], col.4, 10–14, s.87 Sbordone, ref. A.–J. Festugiere, Epicure et ses dieux, *a.g.e.,* s.46, not 1, ve W. Schmid, “Epikur”, alıntılanmış makale, col.744. . Yukarıda bu deyişin daima “el altında” bulunmak zorunda olduğunu ifade etmek için burada kullanılan tekniktenim *parhepomenon'* dur.

{74} Örneğin *Ratae Sententiae* (*Kuriai Doxai*) (Cicero, *De fin.,* il, 20 ile ünlüdür) ve *Gnomologium Vaticanum.*

{75} *Pythocles'e Mektup, §* 85, ve *Heredot'o Mektup, §* 37: *“Physiologia* çalışmasına; yaşamda, dinginliği en çok sağlayan faaliyetin bu olduğunu göz önünde bulundurarak, değişmez bir

faaliyet uygulamayı tavsiye ediyorum."

{76} Lucretius, *De rerum natura* (Türkçesi: *Evrenin Yapısı,* çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar, Norgunk Yayıncılık), III, 16 ve 30: *"Moenia mundi; discedunt, totum uideo peri nane geri res... His ibi me rebus quaedom diuina uoluptas percipit atque horror, quod sic natura tua ui tam manifesto patens ex omni parte retecta est."* Lucretius'un bu parçası tam anlamıyla dikkate şayandır. Bir yandan, Epikuros fiziğinin, gerçekten de bilgenin zevklerinden biri olduğunu açıkça gösterir; fizik, uzayın sonsuzluğunda, biçimlenmenin ve evrenin çözünmesinin ulu bir düşsel görüşüne olanak tanımaktaydı. Öte yandan, insan deneyiminin en temel duygularından birini iyice değerlendirir; doğanın sırrı karşısındaki dehşet (*horror*). Goethe'nin bir sözü akla gelir, Faust, Il 6272: " Ürperiş insanlığın en iyi kısmıdır. Lakin dünya, bu hissin bedelini pahalıya ödetir; olağanüstü gerçekliği, kalbinin derinliklerinde şaşkınlıkla hisseder." (*"Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure/ Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure."*) Epikurosçu ruhani alıştırmalarla ilintili olarak, özellikle P. H. Schrijvers, *Horror ac divina Voluptas.* Etudes sur la poetique et la poesie de Lucrece, Amsterdam, 1970 kitabına bakınız.

{77} Bkz. I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.62–63; P. Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.280. Bak Cicero, *De finibus,* 1,17,55 ve 1,19,62; *Tuscul.,* III,15,32–33.

{78} *Gnom. Vot.* § 75 : "(Mutlu olup olmadığını bilmek için) uzun bir yaşamın sonuna kadar bekle" diyen atasözü, geçmişin iyiliklerine karşı bir minnetsizliktir."; ayrıca § 69 ve § 19: "Geçmiş iyiliği unutan kimse çoktan bir bunaktır."

{79} Bkz. E. Hoffmann, "Epikur", M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie içinde,* cilt 1, Wiesbaden, 1925, s. 223: "Varoluş, öncelikle saf bir rastlantı gibi düşünülmelidir, ki sonrasında, tamamen nadide bir harikaymışçasına yaşanmış olsun. Her şeyden önce, varoluşun, hiç acımadan, yalnızca tek bir seferlik olduğunu fark etmek gerekir ki, akabinde yeri doldurulamaz ve nadide olmaklığıyla kutlanabilsin."

{80} *Gnom. Vat.,* § 14, ve Lucretius, III,957–960. Bkz. G. Rodis–Lewis, Epicure et son ecole, Paris, 1975, s.269–83.

{81} Horatius, Odes, 1, 11, 7 : *"Dum loquimurfugerit inuida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero",* ve 11,16,25 : *"Laetus in praesens animus".*

{82} Bu konu için bkz: W. Schmid, "Epikur", alıntılanmış makale, col.740–755; A.–J. Festugiere, Epicure et ses dieux, a.g.e, s.36–70; I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s. 63; G. Rodis–Lewis, Epicure..., a.g.e., s.362–369.

{83} Bkz. S. Sudhaus, "Epikur als Beichtvater", *Archiv für Religionswissenschaft,* cilt 14, 1911, s.647 sq. Ana metin ise Philodeme, *Peri parresias,* (ed.) A. Olivieri, Leipzig, 1914; bkz. I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s. 63. Bkz. M. Gigante, "Philodeme: Sur la liberte de parole", *Actes du VIII congres de l'Association Guillaume Bude,* Paris, 1968, s.196–217.

{84} W. Schmid, "Epikur", alıntılanmış makale, col.741–3.

[85] G. Rodis–Lewis, Epicure et ses dieux, a.g.e., s.69.

[86] Ruhani alıştırmanın bu tarih öncesini, öncelikle geleneksel yaşam kuralları ve halka özgü teşvikte aramak gerekir. (bkz. I. Hadot, *Seneca...,* a.g.e.,s.12–22). Hatta, daha da geriye gidip, öncelikle Pisagorasçılıkta, hatta Pisagorasçılığın da ötesinde, büyüsel-dinsel ve şaman geleneklerdeki nefes alma teknikleri ve hafıza alıştırmalarında mı aramak gerekir acaba? E.–R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel,* Paris, 1965., s.135–174; L. Gernet, *Anthropologie de la Grece antique,* Paris,196B, s.423–5; J.–P. Vernant, *Mythe et pensee chez les Grecs,* Paris, 1971, s.94 ve 108 sq., M. Detienne, *Les Maitres de verite dans la Grece archaique,* Paris, 1967, s.124, sq., ve *De la pensee religieuse* a *la pensee philosophique, La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien,* Paris, 1963; H. Joly, *Le Renversement platonicien,* Paris, 1974, s.67–70... Bunlar tarafından desteklenen bu teori oldukça makuldür. Lakin bu teorinin ayrıntısına burada girmeyeceğim; öncelikle tarih öncesi antropoloji alanında ve kadim Yunan alanında yetersiz olduğumu; ikinci olarak da Pisagorasçılık tarihinin sorunlarının kendi başına bile oldukça karmaşık olduğunu ve kaynaklarımızın oldukça ciddi bir eleştirel bakışa tabi tutulması gerektiğini düşünmekteyim (bu kaynakların çoğu stoacı ve Platoncu kavramların aksettiği geç dönem idillerden ibarettir); üçüncü olarak, burada bahsi geçen ruhani alıştırmalar özellikle, kataleptik translarla hiçbir alakası olmayan, aksine oldukça ciddi bir akılsal kontrol talep eden, ki bu ihtiyaç, Sokrates figüründe su yüzüne çıkar, akli süreçlerdir.

[87] Tarihsel Sokrates büyük olasılıkla çözümlenemez bir bulmacadır. Lakin, Sokrates figürü, Platon, Xenophon ve Aristophanes tarafından resmedildiği haliyle, doğruluğu kanıtlanmış tarihi bir olgudur. Takip eden ileriki sayfalarda, Sokrates'ten bahsederken başvurduğum işte bu Sokrates figürüdür.

[88] Bu tırnak işaretleriyle, burada, hakikaten Sokratesçi diyaloglarla değil, ama Sokrates diyaloglarını iyi ya da kötü taklit eden ya da Sokrates figürünün müdahale ettiği edebi kompozisyonlarla uğraştığımızın altını çizmek isterim.

[89] Platon, *Laches,* 187e (Leon Robin çevisisi).

[90] Aristoteles, *Sophist. Elenchi,* 183b 8: “Sokrates daima soru sorucu rolünü üstleniyordu, cevap vereni değil; çünkü hiçbir şey bilmediğini iddia etmekteydi.” Platon, *Apolog. Socrat.,* (*Sokrates'in Savuması*), 21d 5: “Bilmediklerimi bildiğimi zannetmiyorum.”

[91] Platon, *Apolog. Socrat.,* 30e 5: “Beni öldürürseniz; Tanrı'nın bir atı yerinden oynatmak için musallat ettiği, benim gibi bir at sineğine kolay kolay bir halef bulamazsınız.”

[92] Kendisi için kaygılanmak, *Apolog. Socrat.,* 29d, 3lb, 36c.

[93] Platon, *Apolog. Socrat.,* 29d 5; ve ayrıca 30a 6: “Benim tek vazifem sizi, öncelikli uğraşınızın ne bedeniniz ne de servetiniz olmadığına, ama ruhunuzu olabildiğince iyi kılmak olduğuna ikna etmek için sokaklarda dolanmaktır.”

[94] Platon, *Apolog. Socrat.,* 36c 1.

[95] Platon, *Banquet* (Türkçesi: *Şölen,* çev. E. Çoraklı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005) 215c–216a.

[96] Bu bakış açısından, stoacı teşvik aslında oldukça Sokratesçi kalır. Epiktetos'un birden fazla söyleşisi Sokratesçi stili taklit ediyor gibidir, mesela, I, 11, 1–40. Epiktetos, il, 12, 5–16'da da Sokratesçi yöntemi över, ama bu yöntemi, kendi zamanında uygulamanın pek de kolay olmadığını da belirtir (Il, 12, 17 ve 24): “Günümüzde, özellikle de Roma'da, mesele pek de tekin değildir.” Epiktetos, Sokratesvari biçimde diyaloğu sürdürmeye çalışan bir filozof ile akıl hocası kılığına bürünmüş ve suratına yediği okkalı bir yumrukla sona eren bir kişilik hayal etmektedir. Diogenes Laertius'a inanırsak, Sokrates'in başına da benzer bir maceranın geldiği doğrudur.

[97] Bu konunun tarihi için bkz. P. Courcelle, *Connai*s-t*oi to*i-m*eme. De Socrate* a Saint Bernard, Paris, cilt 1–III, 1974–1975.

[98] Platon, *Şölen,* 174d.

[99] *A.g.e,* 220c-d.

[100] Aristophanes, *Nuees* (*Bulutlar*), 700–706; 740–745; 761–763 (van Daele'nin kısmen değiştirilmiş çevirisi). Aslında, bu dizenin anlamı çok da açık değil. Akılsal yoğunlaşma alıştırmalarına bir ima olarak yorumlanabilirler; ki bu, G. Maeutis, *L'Ame hellenique,* Paris, 1932, s.183; A.–J. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1950 (2.baskı), s.67– 73; W. Schmid, “Das Sokratesbild der Wolken”, *Philologus,* 1948, cilt 97, s.209–28; A.E. Taylor, *Varia Socratica,* Oxford, 1911, s.129–175 vd'nin fikridir. Aristophanes'in tanımında kullanılmış terimler *phrontizein* ve *ekphrontizein,* belki de Aristophanes'in etkisiyle, Sokrates'in alışkanlıklarını niteleyen teknik terimler halini almıştır: bkz. Platon, *Şölen,* 220c (Sokrates ayakta dikilir, *phrontizön* tf); Xenophon, *Şölen,* VI,6 (Sokrates'e *phrontistes* adı takılmıştır). Gene de Aristophanes'te, *phrontizein'in* kişinin doğrudan kendiyle alakalı meditasyon alıştırması olduğu kesin değildir. Öncelikle, mayısböceği ile karşılaştırma, düşüncenin “yükselmiş” şeylere doğru havalandığını anlamımızı sağlıyor; Xenophon'un Şölen'inde de söylediği gibi, (düşünce) “meteorlar”la alakalıdır, yani göksel fenomenlerle (bkz. Platon, *Apol. Socrat.,* 18b). Öte yandan, *Bulutlar'da,* Strepsiades, bir meseleyi halletmek amacıyla kullanacağı çareleri *phrontizei* (çareler üzerine, kendisi üzerine değil) düşünür. Söz konusu olan aslında bir araştırma yöntemidir (Bkz. 742: “Bölme ve Sınama”). Bana öyle geliyor ki en ilgi çekici ayrıntı ise bu formülde olsa gerek: “ Çıkmaza düşersen eğer, hemen başka bir noktaya koş”; 743'te tekrarlanmış: “Bir düşünce tarafından sarıp sarmalanıyorsan, bırak gitsin, kurtul ondan; sonra yeniden yargının hükmü altına sokarak, şeyi biraz evir çevir ve iyice bir tart.” Bu şu ' anlama gelir; bir *aporia* (çıkmaza) düştüğümüzde, soruyu başka bir noktadan yeniden almak gerekir. Bu yöntem Platon diyaloglarında sürekli uygulanmıştır, tıpkı Rene Schaerer tarafından gösterilmiş olduğu gibi. Rene Schaerer, *La Question platonicienne,* Paris, 1969 (2.baskı), s.84–87, alıntılar *Menon,* 79e; *Phaidon,* 105b, *Theaetetus,* 187a-b; *Philebus,* 60a. R.Schaerer'ın s.86 da belirtği üzere, “zihnin yorulmaksızın, hakikatin arayışında daireler çizerek dönmeye zorlayan” bir usulden bahseder. Belki Aristophanes'in düşüncenin dolambaçlarına ve devirlerine yaptığı imaları açıklayan, yöntemin bu yönüdür. Ne olursa olsun bu yöntem Aristoteles'te de bulunur (bir araya getirilmiş örnekler için bkz. H. Bonitz, *lndex*

Aristotelicus, Berlin, 1871 (2.baskı, Graz, 1955), col.111, satır35 sq: "Başka bir başlangıç noktası alarak deriz ki [...]". Aynı yöntem Plotinos'a da bulunur, örneğin, *Enn.,* V, 8, 54; V, 8, 13, 24; VI, 4, 16, 47. Aristoteles hakkında, I. Düring, "Aristoteles und das platonische Erbe", *Aristoteles in der neueren Forschung,* Darmstadt, 1968, s.247–8 tespitlerine bak.

{101} Diogenes Laertius, VI, 6. Bu çeşit pratiklere örnekleri (antik adam sıklıkla yüksek sesle kendine konuşurdu): Pyrrhon in Diogenes Laertius, IX, 64: "Pyrrhon'u kendi kendine konuşurken bulanlar, şaşırarak neden bunu yaptığını sorarlar. Erdemli olmaya alışmaya çalıştığı (*meletan*) cevabını verir." Atinalı Philon, Diogenes Laertius, IX, 69: "Philon'un sıklıkla kendi kendine konuşma alışkanlığı vardı; bu yüzden Timon onun hakkında der ki: 'İnsanlardan uzak biri olan Philon kendisiyle konuşur ve sohbet eder, zafer ya da tartışmalar için kaygılanmaksızın.'" Cleanthes, Diogenes Laertius, VII, 171: "Cleanthes sıklıkla kendinden yakınırdı yüksek sesle. Onu duyan Ariston bir gün sordu: 'Kimden yakınıyorsun?' Cleanthes cevapladı: 'Beyaz saçlı olan, lakin beyinsiz bir yaşlıdan."' Horatius, bkz. Horatius, *Sat.,* \, 4, 137: "İşte, kendim üzerine düşünürüm, dudaklarım kapalı." (*"Haec ego mecum compressis agito labris."*) Epiktetos, III, 14, 2: "Adamsan –hakikaten bir adamsan git dolaş tek başına, kendinle konuş." Dolanırken meditasyon üzerine, bkz. Horatius, *Epist.,* \, 4, 4–5: "Yoksa, sessizce ve küçük adımlarla tertemiz ormanlarda mı dolaşıyorsun, kafanda bir bilginin ve iyi bir adamın tüm değerli fikirleriyle?" Kendiyle içsel ve dışsal diyalogla ilgili her sorun için bkz. F. Leo, "Der Monolog im Drama", *Abhandlungen der Götting, Gesellschaft der Wissenschaft,* NF 10,5, 1908; W. Schadewelt, *Monolog und Selbstgespröch, Untersuchungen zur Formesgeshichte der griechischen Tragödie,* Berlin, 1926; F. Dirlmeier, "Vom Monolog der Dichtung zum 'inneren'Logos bei Platon und Aristoteles", *Auserwöhlte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen,* Heidelberg, 1970, s.142–154; G. Misch, *Geschichte der Autobiographie,* cilt \, Berlin, 1949, s.86,94,363–80,426–50–68. Ruhani alıştırmanın tarih öncesi için bkz. Homeros, *Odysseus,* XX, 17–23: "Göğsünü yumruklayarak yüreğine çıkışıyordu: 'Dayan yüreğim! Gün, öfkeden gözü dönmüş Cyclops'un tüm cesur yandaşlarımı yediği zaman katlanmak zorunda kaldığımızdan bin kat beter bir gündür!' İşte böyle dedi yüreğine hitaben; karşı koyuyordu yüreği, tahammüle demirlenmiş." Bu metin Platon tarafından alıntılanmıştır, Devlet, 441b (Türkçesi: çev. S.Eyüboğlu, M.A. Cimcoz, İş Bankası Yayınları): "Demin Homeros'tan aldığımız bu pasaj da şunu destekler: İnsanın içindeki bir yan başka bir yanını azarlıyor; iyiyle kötüyü akıl eden akıl, aklı dinlemeyen öfkeyle çatışıyor" ve *Phaidon,* 94d-e.

{102} Ayrıca, Porphyrios'a göre, *Vita Platini,* 8, 9: "Plotinos hem kendi hem başkaları karşısında var idi."

* Eristike (Yun.): Didişim. Tartışma sırasında karşıdakinin savını, çeşitli mantık oyunlarıyla, saçmaya indirgeyerek çürütmeye dayalı tartışma yöntemi. *–y.n.*

{103} Platon, Menon, 7Sc-d.

{104} V.Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon,* Paris, 1947, s. 337–8.

{105} R. Schaerer, *La Question platonicienne, a.g.e.,* s. 84–7; bu Platoncu yöntemin bütün anlamını oldukça iyi anlatır.

{106} Platon, Mektup VII, 344b ve 341c-d. Bkz. .Goldschmidt, Les *Dialogues de Platon, a.g.e.,* s.8; R. Schaerer, *La Question platonicienne, a.g.e.,* s.86. İçinde bulunduğumuz perspektif gereğince bu iki eser göz ardı edilemez bir öneme sahiptir.

{107} Platon, *Devlet,* 450b

{108} V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, a.g.e.,* s.3 bu doğrulamayı kanıtlamak için Devlet *Adamı*'nın 285–286 metnini alıntılar. Ayrıca bkz. R. Schaerer, *La Questian platanicienne, a.g.e.,* s.216.

{109} Platon, *Devlet Adamı,* 285c-d.

{110} Platon, *Devlet Adamı,* 286d. R. Schaerer, *La Question platonicienne, a.g.e.,* s.87'de not ettiği gibi: "Tanım kendinde ve tek başına hiçbir şey değildir; her şey bu tanıma ulaşmak için kat edilen yolda bulunmaktadır; muhatap bu yolda daha bir zihin kavrayışı (*Sofist*, 227a-b), daha bir güven (*Theatetos,* 187b), her şeyde daha bir ustalık (*Devlet Adamı,* 285d) kazanır; ruh, eğitim yollarını kapatan kanılardan uzaklaşarak kendini arındırır (*Sofist,* 230b-c). Fakat bu diyalektik ilerlemeyi ifade etmek için hangi sözcükleri kullanırsak kullanalım bu ilerleme daima muhatabın ruhunda –ve bundan dolayı, zeki okuyucunun ruhunda– tamamlanır.

{111} Bkz. R. Schaerer, *La Question platanicienne, a.g.e.,* s.38–44. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, a.g.e.,* s.79–80, 292 ve 321: "Devlet, adalet ve getirileri sorununu çözer. Aynı zamanda ve işin aslında Adalet'e çağırır." Diyalogların protreptik karakteri üzerine bkz. K. Gaiser, *Protreptik und Parönese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs,* Stuttgart, 1959, ve *Platone come scrittore filosofico,* Napoli, 1984.

{112} Platon, *Menon,* 81e.

{113} Platon, *Devlet,* 505d.

{114} Diyalektik alıştırma, düşünceyi duyuların yanılsamalarından ayırarak, birazdan bahsedeceğimiz ölümün bu çıraklığını gerçekleştirir: Bkz. Platon, *Phaidon,* 83a.

{115} B.Parain, "Le langage et l'existence", kolektif derleme *L'Existence,* Paris, 1945, s.173. B. Parain'in romanları dil ve ölüm arasındaki bu ilişkiyi aydınlatmaya çalışıyordu, özellikle de *La Mort deSocrate,* Paris, 1950.

{116} Saloustios, *Des dieuxdu monde,* V,3 (gözden geçirilmiş çev. Rochefort).

{117} Platon, *Apol.* Socrat., 28b–30b.

{118} Platon, *Phaidon,* 67e (çev. Robin); ayrıca bkz. 64a ve 80e.

{119} Platon, *Phaidon,* 67c (bir çeşit alıştırma [exercice] varsayan "alıştırmak" [*l'habituer*] fiilinin altını çiziyoruz).

[120] Bkz., Platon, *Phaidon,* 65e, 66c, 79c, Slb„ 83b-d, 84a: “Felsefi ruh tutkuları yatıştırır, akıl yürütmenin adımlarına bağlanır ve ondan ayrılmaz; hakikati, ilahiyi, sanının konusu olmayan şeyi kendine seyir ve besin olarak alır...”

[121] Platon, *Devlet,* 571c.

[122] Platon, *a.g.e.,* 571d–572a.

[123] Platon, *Phaidan,* 64a-b. Aristophanes'in *Bulutlar*'ına imada bulunur.

[124] La Rochefoucauld, *Maximes,* s. 26.

[125] oratius, *Epist..,* 1,4,13–14: *“Omnem crede diem tibi diluxisse supremum; grata superueniet quae non sperabitur hora.”* Burada bir kez daha minnettarlığın Epikurosçu temasıyla karşılaşıyoruz.

[126] Montaigne, *Denemeler,* A.Thibaudet (ed.), Paris, 1953, s.110; bkz. Seneca, *Epist.,* 26,8: *“Interim commodabit Epicurus qui ait: “Meditare mortem” uel si commodius sic transire ad nos hic potest sensus: “Egregia res est martem condiscere...Meditare mortem: qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori dicit, seruire deddidicit.”* Stoacı Seneca'nın Epikuros'un *“Meditare mortem”* deyimini ödünç aldığını görürüz.

[127] Epiktetos, *Manuel,* § 21. Marcus Aurelius, İl, 11: “Harekete geçmek, konuşmak, düşünmek daima, tıpkı her an yaşamdan çekip gidebilecek biri gibi.”

[128] Bkz. A. De Waelhens, *La Philosophie de Martin* Heidegger, Louvain, 1942, s.135–51. Bkz. özellikle M. Heidegger, *Sein undZeit* (Türkçesi: *Varlık ve Zaman,* çev. K.H. Ökten, Agora Kitaplığı), prg.53, s.260. R.Brague, bu eserin özetini şu şekilde yapmakla haklıydı, (Etudes philosophiques, 1982): Heigedder, “ölüm-için–Varlığı [*l'Etr*e-p*o*u*r*-la-m*ort*] *meditatio mortis'ten* ayırmaya dikkat eder.” Heideggerci ölüm-için–Varlığın ancak ve ancak Heidegger'e ait bir perspektifte anlamına kavuştuğu su götürmez bir gerçektir. Geriye bir tek şu kalır: Ölümün ileri alımından ya da eğlencesinden hakiki varoluşun bir koşulunu yaratan bir düşünceye sahibiz. Anımsayalım ki, Platoncu felsefede, yalnızca ölümü düşünmek değildir bahsi geçen, aynı zamanda ölümü bir yaşam alıştırması haline getiren bir ölüm alıştırması da yapmaktır.

[129] Platon, *Devlet,* 525c 5 ve 532b 8: “Ruhun bütünüyle birlikte”, bkz. *a.g.e.,* 518c: “Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün bedenin birden dönmesi lazımsa, öğrenme yetisinin de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönmesi gerekir, ta ki var olanın görünüşüne dayanmaya muktedir olsun [...]. Eğitim ruhun bu gözünü çevirme sanatıdır.”

[130] Platon, *Devlet,* 604b-d.

[131] Bu alıştırma çoktan stoacıdır mı demek gerekir, yoksa stoacı alıştırmalar *hâlâ* Platoncu mu? İşte burada, bir gün üzerinde durmayı umduğum bir tarihsel perspektif sorunu bulunmaktadır.

[132] Platon, Devlet, 486a alıntılanmıştır Marcus Aurelius, *Düşünceler,* VII,35'de.

[133] Bkz. I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.115–7 ve 128–30.

[134] Aristoteles, De *part.animal.,* 645a (P Louis çevirisi).

[135] Epiktetos, 1,6,19 : " İnsan ise, tam tersine; Tanrı, insanı, Tanrı'yı ve eserlerini temaşa etmesi için dünyaya koydu; yalnızca bunları temaşa etmesi için değil aynı zamanda da yorumlaması için... İnsan için doğanın sonu; temaşaya, anlama yetisine, doğayla uyum içinde bir yaşama varır. Tüm bu şeyleri temaşa etmeden ölmemeye çaba gösterin. Phidias'ın eserini görmek için Olympos'a kadar seyahat edersiniz, böyle bir şeyi görmeden ölmüş olmanın şanssızlık olduğunu düşünürsünüz. Lakin seyahat etmek gerekmediğinde, evinizde ve gözlerinizin önünde sanat eserleri olduğunda, onları temaşa etmek ya da anlamak için arzunuz olmaz mı? Kim olduğunuzu, neden doğduğunuzu, katıldığınız gösterinin anlamının ne olduğunu sezmez misiniz?"

[136] Philon, *Special. Leg.* il, § 44–45 (Festugiere çevirisi, *La revelation* d'Hermes Trismegiste, cilt il, Paris, 1949, s. 566; burada Philon'un dünyanın temaşası üzerine diğer metinlerini de bulacağız.)

[137] Plutarkhos, *De tranquill. animae,* § 20, 477 c. (biraz da olsa gözden geçirilmiş Dumoriter–Defradas çevirisi).

[138] Bu konu için bkz. A.–J. Festugiere, *La revelation* d'Hermes Trismegiste, *a.g.e.,* cilt il, s. 441–57; P. Courcelle, *La Consolation de philosophie dans la tradition litteraire,* Paris, 1967, s.355–72.

[139] Marcus Aurelius, Xll, 24, 3; ayrıca bkz. IX, 30, 1: "Yukarıdan temaşa etmek".

[140] Seneca, *Quaest. Natur,* 1, praef. 7–13 (Oltamare çevirisi).

[141] Marcus Aurelius, VIII, 54 ve IX, 32 (Türkçesi: *Marcus Aurelius, Düşünceler,* çev. Ş. Karadeniz, YKY)

[142] Plotinos, *Enn,* VI, 5, 12, 19.

[143] Plotinos, *Enn.,* 1, 2 ; Porphyros, *Sententia,* § 32; Macrobe, *İn Somn. Scipionis,* 1, 8, 3–11; Olympiodoros, *İn Phead.,* s.23, 25 sq. ve 45, 14 sq. Ayrıca bkz. I. Hadot, *Le Probleme du neoplatonisme alexandrin. Hierocles et Simplicius,* Paris, 1978, s. 152 sq. Bu konu üzerine bkz. O. Schissel Von Fleschberg, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade,* Atina, 1928 ve ayrıca bu eserin W.Theiler tarahndan *Gnomon,* cilt V, 1929, s.307–17'daki özeti. Bu tema, Hıristiyan mistisizminin sistemleştirilmesinde çok büyük bir rol oynadı, bkz. H. Van Lieshout, *La Theorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genese d'un article de la Somme Theologique de Saint Thomas,* Fribourg (İsviçre), 1926; ve diğer alıntılanmış metinler P. Henry, *Platin et l'Occident,* Paris, 1934, s.248–50.

[144] Marius, *Vita Procli, §* 14, 18, 21, 22, 24, 28.

[145] Bkz. P. Hadot, "La metaphysique de Porphyre", dans le recueil *Porphyre Entretiens sur l'Antiquite classique,* cilt Xll, Fondation Hardt, Cenevre, 1966, s.127–9.

[146] Porphyros, *De abstin.,* 1, § 30.

[147] Porphyros, *De abstin.,* 1, § 29 (*physiösis kai zöe*).

[148] Plotinos, *Enn.* İV, 7, 10, 27 sq (Emile Brehier çevirisi).

{149} Plotinos'un heykel için kullandığı Yunanca terim “ılycıA^a”dır. Bu terim, heykel, imge, tanrıların imgesini ifade etmekte ve Tanrı ya da İlke ile benzerliğe dikkat çeken kutsal bir imgeyi nitelemektedir. Bu manada yontulan heykel yalnızca bireyin kendisi değil, bireyin kendisinde barınan Tanrı'nın ya da İlke'nin suretidir. En saf ve en yalın hale getirilmeye çabalanan bu surettir. *–ç.n.*

{150} Plotinos, *Enn.* 1,6, 9, 7.

{151} Eğer bunu, daha yukarıda bahsettiğimiz “ölüm alıştırması” ile karşılaştırırsak, Platonculuğun özünün aslında bilgiden, bir ruhani alıştırma yaratmak olduğunu görürüz. Bilmek için, kendi kendini dönüştürmek gerekir.

{152} Örneğin, Enn. V, 8, 11, 1–39. Zeka'nın deneyimlenebilir bu bilgisi Aristotelesçi geleneğin bazı açılarıyla bağlıdır, tıpkı Ph. Merlan'ın gösterdiği gibi *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoasitotelian and Neoplatonic Tradition,* La Haye, 1963.

{153} Plotin, Enn. VI, 7, 36,6.

{154} *A.g.e., VI, 7,* 33, 1–2.

{155} A.g.e., VI, 7, 34, 3.

{156} A.g.e., V, 3, 17, 38.

{157} A.g.e., VI, 9, 10, 12 sq. Tabii ki de tüm Plotinos sonrası gelenekten bahsetmek gereklidir. Belki de yeni-Platoncu ekolün son yazılarından biri olan, Damascius tarafından kaleme alınmış, V/e d'lsidore'u (İsidora'nın Yaşamı) anımsamak yeterli olacaktır.

{158} Bu karşılaştırma Epiktetos'ta sıklıkla görülür, 1, 4, 13; 111, 21, 3; İl, 17, 29. Ruhun olimpik oyunları metaforuna da sıklıkla rastlanır, Epiktetos, *Manue/,* 51, 2, hatta Phaton, *Phaedrus,* 256b ve Porpyros, De *abstin.,* 1, § 31.

{159} J. Delorme, *Gymnasion,* Paris, 1960, s.316 sq. ve s.466: “Atletik alıştırmalara zihinsel alıştırmalar daima eşlik eder.”

{160} Bkz. K. Borinski, *DieAntike Poetik und Kunsttheorie,* Leipzig, 1914, cilt 1, s.169 sq.

{161} Platon, *Devlet,* 611 d-e.

{162} Bkz. K. Schneider, *Die schweigenden Götter,* Hildesheim, 1966, s.29–53.

{163} Bkz. Lucretius, V, 8 (Epikuros hakkında): “Deus *ille fuit*Epikurao, *Menoikeus'a Mektup,* § 135: “İnsanlar arasında bir tanrıymışçasına yaşayacaksın.”

{164} Filozof ne bilgindir, ne de bilgin olmayan; bkz. H.–J. Kramer, *Platonismus und hellenistische Philosophie,* Berlin, 1971, s.174–5 ve 228–9.

{165} Heidegger'in, varoluşun hakiki [*authentique*] ve hakiki olmayan [*inauthentique*] halleriyle alakalı analizleri, bu durumu anlamamıza yardımcı olabilir; bkz. A. De Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger, a.g.e.,* s.109–69.

{166} Diogenes Laertius, VI, 103.

{167} Damascius, *Vita Isidori,* s.127 Zintzen.

{168} Sextus Empiricus, *Adv. Math.,* VIII, 3555; IX, 49; XI, 165; *Hypotyp.,* 111, 2; Diogenes Laertius, IX, 61 ve 62: "Gündelik yaşama (*bios*) uyuyordu." Bu, Pyrrhon'un, görünen o ki ölülerinkinden pek de farklı olmayan yaşam tarzıdır (IX, 66): "Ebe olan kız kardeşiyle dindar bir biçimde geçirdi ömrünü; bazı zamanlar, pazara tavuk ve domuz satmaya giderdi ve kayıtsızca temizlik yapar ve domuz pisliklerini temizlerdi." Tüm olay iç tutumda biter; bilgin, yanılsamalar olmaksızın "yaşama", yani filozof olmayanların kanılarına uyar, fakat kayıtsızlıkla, başka bir deyişle, ruhun sükûnetini, ruhunun barışını koruyan bir içsel özgürlükle. Gene aynı Pyrrhon, bir köpekten korkmuş şekilde, kendisiyle dalga geçen birine şöyle cevap verdi: "İnsanlıktan sıyrılmak zor tabii ki de."

{169} Bir gün, antik felsefe tarihinin bu sorunu üzerine geri dönmek niyetindeyim. Platon'la alakalı olarak bkz. V. Goldschmidt, "Sur le probleme du "systeme de Platon'"", *Rivista critica di storia della filosofia*, cilt V, 1959, s.169–178. K. Gaiser ve H.–J. Kramer'in Platon'da sözlü eğitim üzerine yaptıkları son dönem araştırmaları, antikçağda sistematik düşünce problemini yeniden ortaya koymuştur.

{170} Platon, *Phaedrus,* 264c.

{171} I. Düring, *Aristoteles,* Heidelberg, 1966, s.29,33,41,226.

{172} I. Düring, "Von Aristoteles bis Leibniz", *Aristoteles in der neueren Forschung, a.g.e,* s.259: *"İn Wirklichkeit war Aristoteles Problemdenker, Methodenschöpfer, Padagoge und Organisator wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Gewiss hatte er einen starken systematischen Trieb, aber was er anstrebte war Problemsystematik... Aber der Gedanke, ein geschlossenes System zu erschaffen, bat ihm gewiss nicht einmal vorgeschwebt."*

{173} I. Düring, "Aristoteles un das platonische Erbe", alıntılanmış makale, s.247–8.

{174} I. Düring, *Aristoteles..., a.g.e.,* s.41, not 253.

{175} *A.g.e.,* s.5,289 ve 433.

{176} Porphyros, *Vita Platini,* 4, 11; 5, 60.

{177} Örneğin, ruh öğretisiyle ilintili olarak bkz. H. Blumenthal, "Soul, World–Soul and lndividual Soul in Plotinus", *Le Neoplotonisme,* Paris, CNRS, 1971, s.55–63.

{178} Bkz. I. Hadot, "Le systeme theologique de Simplicius dans son commentaire sur le *Monue/* d'Epictete", Le *Neoplotonisme, a.g.e.* s. 266 ve 279. I.Hadot, *Le Probleme du neoplatonisme alexandrin, a.g.e.,* s.44–65 ve 147–67'de tekrardan ele alınır.

{179} Bkz. Chrysippus'un *Therapeutikos'undan* alıntısı, *Stoic. Vet. Fragm.* cilt 111, § 474; Origenes'in *Contra Celsum'undan* yapılmış alıntısı, 1, 64 ve VIII, 51. Origenes'in giriş cümlelerine dikkat çekelim (1, 64): " Chrysippus, bir öğretinin hakikat derecesini kendisine tasa etmeksizin, insan ruhunun tutkularını bastirmak amacıyla, *Art de guerir les passions* (Tutkuları

İyileştirme Sanatı) kitabında, farklı ekolleri takiben, ruhu bu tutkulara gömülmüşleri iyileştirmeye kalkışır.” Bu konu üzerine bkz. I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.3, 21, 44, 54 ve 83, ve “Epicure et l'enseignement philosophique hellenistique et romain”, alıntılanmış makale, s.351. Müdiri Lucilius'u teşvik etmek için stoacı Seneca'nın, Epikuros'un cümlelerini kullanmasına şaşmamak gerekir, bkz. l.Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.83. *Vaticanus Graecus,* 1950 elyazmasının ikinci kısmında bu *parenetik* eklektizmin somut bir deliline rastlıyoruz. Tıpkı A.–J. Festugiere'in, *La Revelation d'Hermes..., a.g.e.,* cilt İl, s.90, not *2* gibi: “Kendi başına toplu bir bütünüoluşturancod. Vatic. gr, 1950'nin ikinci kısmının Xenophone'un *Les Memorables'ını* (f.280 ss.), sonra Marcus Aurelius'un *Düşüncelerini* (f.341 ss.), hatta Epiktetos'un *Manue/'ini* (f.392), nihayetinde de, retorik parçalarla dolu bir sayfandan sonra (f.401), Epikuros'un *Gnomologium Vaticanum* (f.401 v ss.) isimli cümlelerinin derlemesi içerdiğini not etmek oldukça ilgi çekicidir. Bu bütünün hepsi, Epikuros'un derlemesi de dahil, kendi kişisel kullanımı için, ahlaki öğreti hakkındaki temel metinlerin ciddi bir kısmını – “ibadet kitabı” gibi– bir araya getirmiş bir stoacının eseridir. Zira *Memorables'in* Sokrates'i akla gelir. Bkz. Usener, Kİ. *Schrift,* 1 (*1912*), s.298 ve *311–312”*

{180} Marcus Aurelius, *Düşünceler,* IX, *39;* İV, 3, 5.

{181} Augustinus, *De Trin,* XV, *6,* 10: *“Quia in nobis fiunt uel in nobis sunt, cum ista meminimus, aspicimus, uolumus.”* Hafıza, bilgi, irade; üçlemeye değin üç imgedir. Augustinus'ta *exercitatio animi* üzerine bkz. H.–l. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Paris, 1938, *s.299.*

{182} *Philosophia* kelimesinin Hristiyanlıktaki kullanımı için bkz. A.–M. Malingrey, *Philosophia,* Paris, 1961. İskenderiyeli Clemens ruhani alıştirmaların antik geleneğinin en iyi tanıklarından biridir; hoca-mürit arasındaki bağın önemi (*Strom.,* 1, 1, 9, 1), psikagojinin değeri (1, 2, 20, 1), hakikatin bir avının, bir alıştırmasının gerekliliği (1, 2, 21, 1) “Hakikat, onu aradığımız ve fazlasıyla emek sarf ettiğimizde, tatlılıkla dolu biçimde kendini gösterir.”

{183} H. Happ, *Hyle,* Berlin, 1971, s.66, not 282'ye göre “sistem” kaygısı özellikle F. Saurez'e kadar geri gitmekteydi.

{184} Bkz. K. Jaspers, “Epikur”, *Weltbewohner und Weimarianer Festschrift E. Beutler,* 1960, s. 132. Bkz. 1. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Etnische Methodenlehre,* il, prg.53. Kant, erdem, çile alıştırmasının, nasıl hem stoacı bir enerji hem de Epikurosçu bir yaşama sevinciyle pratik edilmesi gerektiğini gösterir.

{185} Vauvenargues, *Reflexions et maximes,* § 400 ve tamamladığı § 398: “Her düşünce, yazar onu kendine ait bir biçimde ifade ettiği zaman, yenidir”; ve özellikle § 399: “Yanlış bildiğimiz ve yine de oldukça iyi yinelediğimiz pek çok şey vardır.”

{186} “Kısacası, söylenecek başka bir şey yok” der Platon kendi öğretisinden bahsederken (*Mektup* VII, 344e). “Felsefenin özü, yalınlık halidir [...) karmaşıklık daima yüzeysel; yapı, bir aksesuar;

sentez, bir görünüştür: Felsefe yapmak basit bir eylemdir" (H. Bergson, *la Pensee et le Mouvant,* Paris, 1946, s. 139).

{187} Epiktetos, 111, 21, 7–8 (epeyce değiştirilmiş Souilhe çevirisi).

{188} Goethe, *Entretiens avec Eckermann,* 25 Ocak 1830.

{189} Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike,* Münih, 1954.

{190} *A.g.e.,* s.23.

{191} *A.g.e.,* s.17.

{192} *A.g.e.,* s.18.

{193} A.g.e.

{194} P. Rabbow, *Seelenführung...,* s.301, not 5 ve s.306, not 14 ve 17.

{195} K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums,* Tübingen, 1936, s.13.

{196} G. Kretschmar, "Der Ursprung der frühchristlichen Askese", *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* cilt 61, 1964, s.27–67; P. Nagel, Die *Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums,* Berlin, 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, cilt 95); B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche,* Münih–Viyana, 1969; *Askese und Mönchtum in der alten Kirche, Wege der Forschung,* 409, Darmstadt, 1975; R. Hauser ve G. Lanczkowski, makale. "Askese", *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* cilt 1, col.538– 541, bir bibliografya ile; J. De Guibert, "Ascese", *Dictionnaire de spiritualite, i,* col.936–1010.

{197} Justin, *Dialog.,* 8; Tatien, *Adv. Graecos,* 31, 35, 55; Eusebe, *Hist Ecel.,* IV, 26, 7'deki Meliton.

{198} Justin, *Apol.,* İl, 10, 1–3; 13, 3. Lactance, *Inst.,* VII,7,7: *"Particulatim veritas ab his tota comprehensa est';* VII,8,3: *"Nos igitur certioribus signis eiigere possumus veritatem, qui eam non anticipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus."*

{199} Justin, *Apol.,* 1, 46, 1–4.

{200} İskenderiyeli Clemens, *Strom.,* 1, 13, 57, 1–58, 5: 1, 5, 28, 1–32, 4.

{201} A.*g.e,* I, 11, 52, 3.

{202} Philon, *Legatio ad Caium,* § 156 ve § 245; *Vita Mosis,* il, 216; *De vita contemplativa,* § 26.

{203} Plavius Josephus, *Antiquit. lud.,* 18, 11 ve 23.

{204} Nazianzos'lu Gregorios, Apo/., 103, PG 35, 504 A.

{205} Yannis Chrysostomos, Adv. op. vit. mon., 111, 13, PG 47, 372.

{206} Ohyrrhus'lu Theodoretos, Hist. Philoth., 11,3,1; IV,1,9; IV,2,19; IV,10,15; VI,13,1 VIII,2,3 Cavinet.

{207} Philon, De *vita contemolat..* § 2 ve § 30.

{208} J. Leclerq, “Pour l'histoire de l'expression “philosophie chretienne”, Melanges de science religieux, cilt IX, 1952, s.221–6.

Cistersienler, Nursia Benedict'i kurallarının bütününü uygulayan 12. yüzyıl rahibeler ve keşişlerdir. Cistersien düzeni, adını, bu reformu benimseyen ilk cemaatten, Fransa'da Burgundy'de bulunan Citeaux Manastır'ından alır. Benedict'in 500 yılı civarında yazdığı Manasbrlar Kuralı adlı eseri Charlemagne döneminde Batı Avrupa manastırlarının çoğunda uygulanan kuralların temelini oluşturur. –ç.n.

{209} Exordium magnum Cisterciense, PL 185, 437.

{210} Salisbury'li John, Policraticus, VII, 21, PL 199, 696.

{211} J. Leclercq, “Pour l'histoire de l'expression “philosophie chretienne”, alıntılanmış makale, s.221.

{212} İskenderiyeli Clemens, *Strom.,* İl, 20, 120 1.

{213} Caesareal'ı Basileios, *İn lllud Attende tibi ipsi* (PG 31, col. 197–217), yay. Critique 5.Y. Rudberg, *Acta Universitasis Stochlomensis, Studia Graeca Stocholmensia,* 2, Stockholm, 1962. P. Andes, *Dictionnaire de spiritualite,* cilt VI, col. 108, makale “Garde du cceur” pek çok vaazın bu temayla ilintili olduğunu belirtir, ve C.Baur “lnitia Patrum Graecorum”, *Studi e Testi,* Vatikan Şehri, 1955, cilt 181, 2, s.374'ü alıntılar.

{214} Deuter., 15, 9.

{215} Caesarea'lı Basileios, *İn lllud Attende,* 2, 201 B.

{216} *A.g.e.,* 3, 204 A. Meşhur stoacı–Platoncu ayrım.

{217} *A.g.e.,* 3, 204 B; 5, 209 B.

{218} *A.g.e,* 5–6, 209 C–213 A.

{219} Takip eden alıştırmalarla ilgili olarak, *Dictionnaire de Spiritualite*’nin belli başlı bazı makalelerine başvuracağız: “Attention”, “Apatheia”, “Contemplation”, “Examen de conscience”, “Direction spirituelle”, “Exercices spirituels”, “Cor”, Garde du cceur”.

{220} Athanase, *Vie d'Antoine,* PG 26, 844 B.

{221} *A.g.e.,* 969 B.

{222} Gaza'lı Dorotheus, *Didaskafiai,* X, 104, satır 9, L. Regnault et J. De Preville (ed.), Paris, Sources chretiennes, 1963, cilt 92 (ileriki notlarda paragraf ve satır numarasıyla alıntılanmıştır). *Prosoche* kavramı bütün monastik gelenekte çok önemli bir rol oynamaktadır; bkz. örneğin Photiki'li Diadochos, *Kephalaia Gnostika,* s.27, s.98, 19 E des Places.

{223} Athanase, *Vie d'Antoine,* 853 A, 868 A, 969 B.

{224} Athanase, *Vie d'Antoine,* 872 A.

{225} Epiktetos, *Manuel,* § 21.

{226} Marcus Aurelius, *Düşünceler,* il, 11.

[227] Gaza'lı Dorotheus, § 114, 1–15.

[228] *A.g.e.,* § 104, 1–3.

[229] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* VII, 54.

[230] Athanase, *Vie d'Antoine,* 873 C. Basileios, *Regulae fusius tractatae,* PG 31, 921 B; Bkz. daha aşağıda, not 2, p.98. Cassien, Collat., cilt 1 (SC, cilt 42), s.84: *"Ut scilicet per illas* (*virtutes*) *ab universis passionibus noxiis inlaesum para re cor nostrum et conservare possimus."*

[231] Gaza'lı Dorotheus, § 104 ve *passim.*

[232] Porphyros, *Marcella'ya Mektup,* § 12, s.18.10, Pötscher.

[233] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* VI, 7.

[234] Photiki'li Diadochos, *Kephalaia Gnostika,* 27, s.98, 11 des Places.

[235] *A.g.e.,* 56, s.117, 15 des Places.

[236] A.g.e., 39, s,119, 1–21 des Places.

[237] *A.g.e.,* 97, s.160, 3 des Places.

[238] Evagrios, *Praktikos,* § 91 Guillaumont.

[239] "Apophtegma" makalesine Bkz., *Reallexikon für Antike und Christentum,* cilt \, 1950, s.545–550 (Th. Klauser).

[240] E. Von lvanka, "Kephalaia", *Byzantinische Zeitschrift,* cilt 47, 1954, s.285–291.

[241] *Apophtegmata Patrum,* PG 65, 173 A–B.

[242] Gaza'lı Dorotheos, § 60, 27.

[243] Gaza'lı Dorotheos, § 189, 4–5.

[244] A.g.e., § 60, 30.

[245] Referanslar için bkz. I. Hadot, *Seneca und die griechisc*h-r*ömische Traditian der Seelenleitung,* Berlin, 1969, s.66–71.

[246] 58 Yannis Chrysostomos, *Nan esse ad gratiam concionandum,* PG 50, 659–660.

[247] Gaza'lı Dorotheos, § 111, 13 ve 117, 7.

[248] Bkz. I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.70.

[249] Athanase, *Vie d'Antoine,* 924 B.

[250] Gaza'lı Dorotheos, § 25.

[251] Pontikos'lu Evagrios, *Praktikos,* §§ 54–56. Bkz. F. Refoule, "Reves et vie spirituelle d'apres Evagre le Pontique", *Supplement de la Vie spirituelle,* cilt 59, 1961, s.470–516.

[252] Photiki'li Diadochos, *Kephalaia Gnostika,* 37, s.106.

[253] Gaza'lı Dorotheos, § 20. Editörler notta Epiktetos'u (*Söyleşiler,* 1, 18; 18) alıntılarlar.

[254] *A.g.e, §* 120. Editörler notta Epiktetos'u (*Söyleşiler,* İl, 18; 15) alıntılarlar.

[255] Evagrios, *Praktikos, §* 58. Editörler notta Cicero'yu (*Tuscul,* IV, 75) alıntılarlar.

[256] Gaza'lı Dorotheos, § 102, 12.

[257] Epiktetos, *Manuel, §* 8.

[258] Gaza'lı Dorotheos, § 20, 11–13.

[259] Plutarhkos, De *curiositate,* 520 D sq.

[260] Gaza'lı Dorotheos, § 20.

[261] Evagrios, *Praktikos,* § 2.

[262] A. ve CI. Guillaumont'un *Praktikos* için yaptıkları yorumun notlarında alıntıladıkları metinlere bak; *Praktikos,* s.499, not 2 ve s.501 not 3.

[263] Evagrios, *Praktikos,* §§ 2–3.

[264] Bkz. P. Hadot, "La division des parties de la philosophie dans l'Antiquite", *Museum Helveticum,* cilt 36, 1979, s.218 sq.

[265] Bkz. I. Hadot, *Le Probleme du neoplatonisme alexandrin,* Paris, 1978, s.152–8.

[266] Porphyros, *Sent.,* 32, s.27, 9 Lamberz: bilgelik; apatheia'da müdrikeyi, gücü içerenin temaşasına dayanmaktadır.

[267] Bkz. SC, cilt 171, s.500'deki not.

[268] Evagrios, *Praktikos,* § 1.

[269] Bkz. Photikili Diadochos, *Kephalaia Gnostika,* 25, s.97, 7; 30, s.100, 19; 65, s.125, 12; 67, s.127, 22. Gaza'lı Dorotheos, örneğin, § 68, 2.

[270] Cassien, *Collat.,* 1, 7, cilt 1, s.85 ya da XIX, 11, Cilt 111, s.48 Pichery.

[271] Gaza'lı Dorotheos, §§ 58–60.

[272] Bkz. Plutarkhos ve Seneca'nın bu başlığı taşıyan kitapları.

[273] Platon, *Phaidon,* 67e.

[274] Maximus Confessor, *Commentairesurle Pater,* PG 90, 900 A.

[275] İskenderiyeli Clemens, *Strom.,* V, 11, 67, 1.

[276] Nazianzos'lu Gregorios, *Mektup* 31, cilt 1, s.39 Gallay (PG 37, 68 C).

[277] Evagrios, *Praktikos,* § 53, Pophyros, *Sent.,* 8, s.3, 6 Lamberz : «Doğanın bağladığını, o çözer, ama ruhun bağladığını, ancak ruh çözer. Doğa, ruhu bedene bağladı, ruh kendini bedene bağladı; demek ki doğa, bedeni ruhtan çözer, fakat ruh kendi kendini bedenden çözer."

[278] Athanase, *Vie d'Antoine,* 873 C.

[279] *A.g.e.,* 924 A.

[280] A.g.e., 872 A.

[281] Gaza'lı Dorotheos, § 151, 47.

[282] Gaza'lı Dorotheos, CEuvres spirituelles (SC, cilt 92), *Vie de Dosithee,* § 5–9, s.129 sq.

[283] A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient,* Corpus Script. Christ. Orient., vol. 184, Subsidia, cilt 14, Louvain, 1958 ve vol.197, Subsidia, cilt 17, Louvain, 1960.

[284] Aristoteles, *Protreptique,* frgm. 5, *Aristotelis Fragmenta selecta,* W.D. Ross (ed.), Oxford, 1955; Almanca çevirisi için bkz. I. Düring, *Aristoteles,* Heidelberg, 1966, s.414 (ve not 87).

[285] Bu tarihsel Sokrates sorunu için bkz. O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Berne, 1945; V. De Magalhaes–Vilhena, *Le Probleme de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon,* Paris, 1952. Belirtmek gerekir ki, oldukça geniş bir edebiyatta, Sokrates için kıymetli iki küçük giriş için: A.–J. Festugiere, *Socrate,* Paris, 1934 ve M. Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme,* Paris, 1970.

[286] Kierkegaard ve Sokrates üzerine bkz. J. Himmelstrup, S. *Kierkegaards Sokrates Auffassung,* Neumünster, 1927; J. Wild, “Kierkegaard and Classic Philology”, *Philosophical Review,* cilt 49, 1940, s.536–7; J.Wahl, £tudes kierkegaardiennes, Paris, 1938; E. Pivcevis, *Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard,* Gütersloh, 1960; T. Bohlin, *Sören Kierkegaard. L'homme et /'reuvre,* fr. çev. P.–H. Tisseau, Bazoges en Parends (Vendee), 1941.

[287] Nietzsche ve Sokrates üzerine bkz. E. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie,* 9. baskı, Bonn, 1985 (fr.çev. R. Pitrou, Paris, 1932; 2. baskı, Paris, Le telin, 1991); H. Hasse, Das *Problem des Sokrates bei F. Nietzsche,* Leipzig, 1918; K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon,* Dresden, 1922; E. Sandvoss, *Sokrates und Nietzsche,* Leyde, 1966; H.J. Schmidt, *Nietzsche und Sokrates,* Meisenheim, 1969. Sokrates figürünün Batıda yükselmesinin oluşturduğu geniş çaplı olayın bütünü için, elverişli bir metinler derlemesi bulunmaktadır, H.Spiegelberg, *The Socratic Enigma,* The Library of Liberal Arts, 1964 ve, 17. ve 19. yüzyıllarla ilişkin olarak başvuracağımız B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins,* Leipzig, 1929, ve H.–G. Seebeck, *Das Sokratesbild vom 19. Jahrhundert,* Göttingen, 1947.

[288] Platon, *Şölen,* 215 b-c; Xenophon, *Şölen,* İV, 19 ve V, 7; Aristophanes, *Bulutlar,* 362 (bakışların eğikliği), ayrıca Platon, *Phaidon,* 117 b.

[289] Fr. Nietzsche, *Sokrates und die Trogödie* (fr.çev. G. Bianquis, Nietzsche, *La Naissance de la tragedie,* Paris, NRF, “ldees”, 1949, s.213). Nietzsche ve Kierkegaard'ın metinlerinin daha detaylı bir referansı için bu iki yazarın alıntı dizinlerine bakınız.

{290} Fr. Nietzsche, *Götzen–Dammerung, Das Problem des Sokrates,* §§ 3–4 (fr.çev. J.–CI. Hemery, Fr. Nietzsche, CEuvres *philosophiques completes. Le Cas Wagner; Crepuscule des ldoles...,* Paris, NRF, 1974, s.71. Takip eden tüm notlarda, bu Fransızca çeviriye referans yalnızca NRF işaretiyle belirtilecektir.)

{291} Fr. Nietzsche, *Sokrates und die Tragödie* (fr.çev. G. Bianquis, s.212).

{292} Fr. Nietzsche, *Götzen–Dammerung, Das Problem des Sokrates, a.g.e.,* § 3 (çev. NRF). Bu hikâye için bkz. Cicero, *De foto,* V, 10; *Tusculan. Disput.,* İV, 37, 80, ve Aphrodisiaslı Alexandros, *De foto.,* s.171, 11 Bruns. Zopyre'e göre Sokrates, aptal ve kaba birisi idi, çünkü köprücük kemiğinde çukurluk yoktu. Bu temsil, belki C.G.Carus'un *Symbolik der menschlichen Gestalt,* 1858 (reed. Hildesheim–Darmstadt, 1962), s.266'da yaptığı “hantal tip” betimlemesinde de bulunmaktadır.

{293} Nietzsche, kendisi, *Die Geburtder Tragödie* (*Tragedyanın Doğuşu*), § 8'de silenos ve satyros figüründe ilkel içgüdüler ve bilgelik arasındaki ittifak üzerinde ısrarla durur. C.G. Jung'un açıklamalarıyla bağdaştırabileceğimiz tema, varlıktaki soytarılık ve bilgelik arasındaki ittifağın elf doğasına uygun olmasıdır (C.G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins,* Zürih, 1954, s.42) Bkz. bir sonraki not.

{294} S. Kierkegaard, Über den Begriff der lronie mit *stadiger Rücksicht aufSokrates,* Berlin, 1929, s.7.

{295} Platon, *Şölen,* 215 b.

{296} Fr. Nietzsche, *Götzen–Dammerung, Das Problem des Sokrates, a.g.e.,* § 4 (çev. NRF).

{297} Platon, *Şölen* 216 e. Platon alıntılarının çevirileri için C.U.F., Paris, Les Belles Lettres koleksiyonundan çıkmış Platon eserleri baskısına başvurulmaktadır. Bu çeviriler bazen kısmen değiştirilmiştir. [*Şölen'in* burada alıntılanan Türkçe çevirileri için Kabalcı Yayınları'ndan çıkan E. Çoraklı çevirisinden yararlanılmıştır. *–ç.n.*].

{298} *A.g.e.,* 221 e.

{299} Platon, *Şölen,* 216 d.

{300} K. Gaiser, *Protreptik und Paranese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs,* Stuttgart, 1959, s.26, 149 sq. ve 197.

{301} Nietzsche, *Ecce Homo. Die Unzeitgemasse,* § 3.

{302} P. Friedlander, *Plato,* cilt 1, New York, 1958, s.126.

{303} K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule,* Stuttgart, 1963 (2.baskı, 1968). H. J. Kramer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, 1959 (2.baskı, Amsterdam, 1967). Bu sorunun bir geçmişi ve durumu

için bkz. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons,* Darmstadt (Wege der Forschung, cilt 186), 1972. Ayrıca bkz. M.–D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon,* Paris, 1986.

{304} J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten,* F. Blanke'nin açıklamasıyla, Gütersloh, 1959, s.74.

{305} J. Wahl, Etudes kierkegaardiennes, s.282.

{306} S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon ceuvre,* § 5 (Der *Gesichtspunktfür meine Wirksamkeit als Schriftsteller*), fr. çev. P.–H. Tisseau, Bazoges-en–Pareds, 1940, s.35.

{307} J. Wahl, Etudes kierkegaardiennes, a.g.e., s.52'de alıntılanmıştır.

{308} S. Kierkegaard, *L'lnstant* (Almanca başlık: Der *Augenblick*), fr.çev. P.– H. Tisseau, 1948, s.174–176.

{309} 26 Dolaylı iletişim için bkz. J. Wahl, Etudes kierkegaardiennes, s.281– 8 ve 684 (Nietzsche'de maske teorisi üzerine).

{310} E. Bertram tarahndan, *Nietzsche, a.g.e.,* s.341 (Pitrou çevirisi, s.408)'den alıntılanmıştır.

{311} Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gute und Böse,* § 40 (G.Bianquis çev.).

{312} E. Bertram tarahndan, *Nietzsche, a.g.e.,* s.188'den (Pitrou çevirisinde, s.240'den) alıntılanmıştır.

{313} *A.g.e.,* s.181 (Pitrou çevisiri, s.234).

{314} Fr. Nietzsche, *Ecce Hamo. Die Unzeitgemösse,* § 3.

{315} E. Bertram, *Nietzsche, a.g.e.,* s.182 (Pitrou çevirisi, s.235). Bertram'ın “Nietzsche'de maske”yle ilgili tüm bölümü okunmalıdır.

{316} *A.g.e.,* s.319 (alıntı, Pitrou çevirisi, s.385).

{317} Platon, *Devlet,* 337a ; *Şölen,* 216e 5 ; *Sokr. Sav.,* 38a 1.

{318} Aristoteles, *Niko.Etik,* 1108a 22 ; 1127a 22.

{319} Theophrastes, *Karakterler,* § 1.

{320} Bkz. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik,* Münih, 1960, §§ 582 ve 902; burada tüm referansları bulabiliriz. ironinin retorik kullanımının en güzel örneklerinden biri Montesquieu'nun “zencilerin köleliğine övgüsü”dür, *Espritde lois,* XV, 5.

{321} Cicero, *Lucullus,* 15 ; *Brutus,* 292–300.

{322} Platon, *Şölen,* 221 e.

{323} Nietzsche, *Menscliches, Allzumenschliches, Der Wanderer und sein Schatten,* § 175 (NRF çevirisi).

{324} Epiktetos, *Manuel,* § 46. Bkz. F. Schweingruber, “Sokrates und Epiktet”, *Hermes,* cilt 78, 1943, s.52–79.

{325} Platon, Devlet, 337a (*Gorgias,* 489e, *Theaitetos,* 150c).

[326] Aristoteles, *Sophist. Elenchi,* 183b 3.

[327] G.W.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Bd. il, 65 (Gardiron çevirisi, s.291). Hegel'in bu eserinde Sokrates'e ayrılmış sayfaların büyük bir derinliği vardır, ki, bundan ötürü romantik ironi sorununa nüfuz edebilmiştir.

[328] P. Moraux, "La joute dialectique d'apres le huitieme livre des Topiques", *Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum,* Oxford, 1968, s.277–311. Bu diyalektik çekişmelerin felsefi anlamı üzerine bkz. E. Weil, "La place de la logique dans la pensee aristotelicienne", *Revue de metaphysique et de morale,* cilt 56, 1951, s.283–315. Ayrıca bkz. E. Hambruch, "Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen *Topik"*, *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums zu Berlin,* Berlin, 1904.

[329] O. Apelt, Platonische Aufsatze, Berlin, 1912, s.96–108. Sokratesçi ironi hakkında, M.Landmann'ın *Elenktik und Maieutik,* Bonn, 1950 adlı çok önemli eserine, ve R. Schaerer'in "Le mecanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique", *Revue de metaphysique et de morale* adlı harika makalesine de başvuracağız.

[330] Sokrates'e ve muhatabına özgün bu *logos,* "Platon, *Protagoras,* 361a"da kişiselleştirilmiştir.

[331] Bir önceki nota bakınız.

[332] Platon, *Theaitetos,* 150a.

[333] S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon reuvre,* s.28.

[334] S. Kierkegaard, *Riens philosophiques* (*Philosophische Brocken*), fr. çev. Ferlov ve Gateau, Gallimard, "Idees", 1948, s.68 ve 119.

[335] Platon, *Sokr. Sav,* 21d 5.

[336] Platon, *Şölen,* 175d.

[337] Xenophon, *Memorables,* IV, 4, 10.

[338] Platon, *Laches,* 187e.

[339] Platon, Sok. *Sav.,* 36b.

[340] Platon, *Alchibiades,* 120d 4; Sokr. *Sav.,* 36c.

[341] Fr. Nietzsche, *Unzeitgemasse Betrachtungen,* 111, 4, fr.çev. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1966, s.79.

[342] *A.g.e.,* s.79.

[343] *A.g.e.,* s.87.

[344] Platon, *Şölen,* 216a.

{345} Hegel bu nokta üzerinde fazlasıyla durur; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* 1, 1, 2, s.115 (fr.çev. Garnion, s.333 sq.): “Hiçbir halkın, hatta hiçbir özgür Atinalı halkvari bir özgürlükteki halkın ahlaki bilincin mahkemesini tanımamak gibi bir seçeneği yoktur.”

{346} Sokrates'teki bu ölüm istenci, Nietzsche'de, daha ileride bahsedeceğimiz, bir soruna yol açacaktır.

{347} 64 Bkz. J. Wahl, *Ûtudes kierkegaardiennes, a.g.e.,* s.350 sq.

{348} Bu konu üzerine, bkz. S. Kierkegaard, *Post-scriptum non scientifique* (*Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*), çev. Paul Petit, Paris, 1941, s.47 sq.

{349} Bkz. J. Wahl, *Ûtudes kierkegaardiennes, a.g.e.,* s.270.

{350} S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon ceuvre, a.g.e.,* İl. kısım, İl. bölüm, B, s.50.

{351} Bayağılık teması için, bkz. L. Jerphagnon, De *la banalite,* Paris, 1965.

{352} Bkz. J. Wahl, *İtudes kierkegaardiennes,* s.281 sq., ve özellikle ilahi gizlilikve yazarın gizliliği arasındaki bağ üzerine açıklamalar için s.285, not 1.

{353} Nietzsche, *lnedits de 18821888,* Leipzig, 1903, cilt Xlll, s.327.

{354} Platon, *Sokr. Sav.,* 23b : “Ey insanlar, aranızda en bilgesi (*sopholatos*), Sokrates gibi bilgeliğin (*sophia*) gerçekte bir hiç olduğunu bilendir.”

{355} Bkz. J. Wahl, *Ĝtudes kierkegaardiennes,* s.387 ve s.409, not 1, olumsuz teoloji üzerine.

{356} S. Kıerkegaard, *L'lnstant* (Der *Augenblick*), *a.g.e.,* n 10, s.176.

{357} P. Friedlander, *Plato, a.g.e.,* cilt 1, s.153.

{358} W. Jaeger, *Paideia,* Berlin, 1954, cilt 11, s.64.

{359} 5. Kierkegaard, *Point de vue explicatifsur mon ceuvre, a.g.e.,* s.50.

{360} Platon, *Şölen,* 215 a ; *Phaedrus,* 229–230 ; *Alchibiades,* 106 a.

{361} Platon, *Şölen,* 221 d-e.

{362} S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif sur mon CEuvre, a.g.e.,* s.100.

{363} Bu konu, Sokrates ve Eros üzerine bkz. J. Hillman, “On Psychological Creativity”, *Eranos,* cilt 35, 1966, s.370–98; özellikle Sokratesçi Eros'un demonik açısı için. Araştırmalarımız, bana öyle geliyor ki, birbirlerini tamamlıyor.

{364} Bkz. H.–l. Marrou, *Histoire de l'education dans l'Antiquite,* Paris, 1971 (6.baskı), bölüm 111, “De la pederastie comme education”.

{365} Platon, *Şölen,* 217–218.

{366} *A.g.e,* 215e, 218a, 222b.

{367} J. Wahl, *İtudes kierkegaardiennes,* s.60'tan alıntılanmıştır.

{368} Platon, *Şölen,* 200–201.

[369] Bu konu üzerine, her şeyden önce bkz. L. Robin'in Platon, *Banquet*, Paris; Les Belles Lettres'deki, (1951) giriş yazısı, s.G–CIX, ve *La Theorie platonicienne de t'amour,* Paris, 1933, a.195; P. Friedlander, *Plato, a.g.e.,* cilt 1, bölüm il, "Demon ve Eros".

[370] Bkz. Eros'un soyağacı üzerine, M. Detienne ve J.–P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La* metis des *Grecs,* Paris, 1974, s. 140. *"Militat omnis amans"* teması için Bkz. A. Spies, *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik,* Tübingen, 1930. Rezil kepaze Eros için bkz. *Anthologie Palantine,* kitap V, yazıtlar 176–180.

[371] Platon, *Şölen,* 203c-d– ve 220b. Sokrates–Eros teması için bkz. VJankelevitch, *L'lronie, a.g.e.,* s.122–125, ve Th. Gould, *Platonic Love,* Londra, 1963, s.57.

[372] Platon, *Şölen,* 174a.

[373] Bkz. Diogenes Laertius'un, *Filozofların Hayatları,* il, 27–28'de alıntıladığı metinler.

[374] Kinik Diogenes tarzı yaşam şekli için Bkz. Diogenes Laertius'un, *Filozofların Hayatları,* VI, 20, sq. Diogenes'in "hiddetli Sokrates" (VI, 54) olarak betimlenmesini içeren metin, eleştirel açıdan yanlış aktarılmıştır, lakin kelimenin psikolojik hakikati geçerliliğini korur.

[375] P. Friedlander, *Plato, a.g.e.,* cilt 1, s.368, not 6.

[376] Yunancada kullanılan terimler bilinçli bir şekilde birkaç anlama çekilebilen biçimde kullanılmıştır: Eros *pronesis'i* arzular gözükür, yani bilgeliği, düşünce vermeyi (*porimos*) ve bütün yaşamı boyunca "felsefe" yapmayı.

[377] *Şölen,* 203d.

[378] Aristophanes, *Bulutlar,* 445 sq.

[379] Platon, *Şölen,* 221e.

[380] *A.g.e.,* 175e.

[381] *A.g.e.,* 215c; Menon, 8Oa 3; *Charmides,* 155e, *Phaidon,* 77e.

[382] Platon, *Şölen,* 218a-b.

[383] Platon, *Şölen,* 220a-d.

[384] *A.g.e.,* 221b ve Aristophanes, *Bulutlar,* 362.

[385] Platon, *Şölen,* 203–204. Bu eşzamanlı olumsuzlamaların felsefi sonuçları için bkz. H.–J. Kramer, *Plotinismus und hellenistische Philosophie,* Berlin, 1971, s.174–5 ve 229–30.

[386] Platon, *Şölen,* 215b.

[387] Platon, *Şölen,* 218e.

[388] Alchibiades birbirini takip eden bir biçimde, ılımlılığı ve kuvveti sıralar, bkz. 217–221.

[389] Örneğin, Kierkegaard, J. Wahl, Etudes kierkegaardiennes, *a.g.e.,* s.100, not l'den alıntılanan: "Okumalarım Sokrates'i karşıma çıkardığı zaman, kalbim, sanki onunla görüşen genç bir

adamınki gibi çarpıyordu. Sokrates düşüncesi, gençliğimi coşturuyor ve ruhumu dolduruyordu.”

{390} Thaumarturgos'lu Gregoire, *Remerciements* a Origene (Prosphonetikos), VI, 83, ve VII, 97; VI bölümünün tamamı bu konuya adanmıştır.

{391} E. Bertram, *Nietzsche, a.g.e.,* s.326 sq. (Pitrou çevirisi, s.393 sq.). P. Friedlander (*Plato, a.g.e.,* cilt 1, s.50) de bu sayfalara gönderme yapar.

{392} E. Bertram, *Nietzsche, a.g.e,* s.327 (Pitrou çevirisi, s.394).

{393} J. Hillman, “On Psychological Creativity”, alıntılanmış makale, s.380.

{394} J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten,* s.149 sq. Bu eserin Goethe üzerindeki etkisi için bkz. A. Raabe, *Das Erlebnis des Damonischen in Goethes Denken und Schaffen,* Berlin, 1942, s.30.

{395} “Alchibiades, bir gün ve bir gece olabilmek ve sonra da ölmeği dilemek!”: Herder'e Mektup, Temmuz 1772. Bu konu için bkz. A. Raabe, *Das Erlebnis des Damonischen..., a.g.e.,* s.26–31.

{396} “Öyleyse kendi kendine olman gerekir, ki kaçamayacaksın [...] hiçbir zaman ve hiçbir güç, yaşayarak gelişen belirtilmiş şekli parçalara ayıramasın”: Ch. du Bos çevirisi, Ch. du Bos, *Goethe,* Paris, 1949, s.38 (ayrıca bkz. a.28 sq.).

{397} A. Raabe, *Das Erlebnis des Damonischen..., a.g.e.,* s.142. Mignon özlemi, bkz. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* VIII, 2: “So *lasst mich scheinen, bis ich werde / Zieht mir das weisse Kleid nieht aus / leh eile von der sehönen Erde / Hinab in jenes feste Haus / Dort ruh' ich, eine kleine Stille / Dann öffnet sich der frisehe Bliek / leh Jasse dann die reine Hülle / Den Gürtel und den Kranz zurüek / Und jene himmlisehen Gestalten / Sie fragen nieht nach Mann und Weib / Und keine Kleider, keine Falten / Umgeben den verklarten Leib.”* Bkz. M. Delcourt, “Utrumque–Neutrum” *Melanges H.–Ch. Peuch,* Paris, 1974, s. 122: “Çalınmış, mutsuz çocuk, oğlan gibi giydirilmiş ve cinsiyetinden nefret eden, Mignon bir *zwitterhaftes Wesen* gibi belirir. Nihayetinde kendisiyle bağdaşmış, çocuklar bayramında, bir melek rolünü oynar ve yaklaşan ölümünü ilan ettiği bir lid söyler: *“leh eile von derschönen Erde...”,* “Bu güzel diyarı aceleyle terk ediyorum – bu sabit mekan için – ve orada yaşayan göksel formlar – sormazlar erkek mi yoksa kadın mı olduğumuzu – ve hiçbir kıyafet, hiçbir örtü – sarmaz nurlanmış vücudu.” Mignon figürü için bkz. W. Embrich, *Die Symbolikvon Faust,* il, Francfort-sur-le–Main, 1957, s.172, ve notlarda alıntılanmış bibliyografya, s.459.

{398} Ottilie figürü ve demonik üzerine bkz. W. E. *Die Symbolik..., a.g.e.,* s.214 (*Ungeheures* kavramıyla ilişkili olarak). Erdişilik için bkz. *a.g.e.,* s.171–6.

{399} E. Bertram, Nietzsche, *a.g.e.,* “Sokrates” üzerine olan bölüm. Uzun bir tartışmaya girmeksizin, son zamanlarda bu konu üzerine yapılan çalışmaların, Bertram'ın Nietzsche'nin Sokrates ile olan ilişkileri karşısındaki konumunu aşmadığı kanaatindeyim.

{400} Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, a.g.e.,* § 340.

{401} Fr. Nietzsche, *Götzen–Dammerung, Das Problem des Sokrates, a.g.e.,* § 8 (NRF çevirisi).

{402} Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, a.g.e.,* § 13; Türkçesi: *Tragedyanın Doğuşu,* çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları.

{403} Platon, *Şölen,* 223c. Bu metin ve hatta Alchibiades'in *Şölen'deki* söylemi için, nihayetinde de daha genel bir şekilde, Platon diyalogları için, K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico.* Ayrıca bkz. şu harikulade kitaba: *Saggi sull'ermeneutica dei dialoghiplatonici,* Napoli (lnstituto ltaliano per gli Studi Filosofici, Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2).

{404} C. F. Meyer, *Gedichte,* iV, *Reise, Das Ende des Festes*: *Da mit Sokrates die Freunde tranken, Und die Haupter auf die Polster sanken,/ Kam ein Jüngling, karın ich mit entsinnen, / Mit ^ei schlanken Flötenblasennnen. / Aus den Kelchen schütten wir die Neigen, / Diegeprachesmüden Lippen schrneigen, / Um die welken Krdnpe zieht ein Singen... / Stili! Des Todes Schlummeiflöten klingenl* (yazarın çevirisi).

{405} F. Hölderlin, *Der Rhein: Nur hat ein jeder sein Mass / Denn schwer ist zu tragen / Das Unglück, aher schwerer das Glück / Ein Weiser aber vermocht es / Vom Mittag bis in die Mitternacht / Und bis der Morgen erglanze / Beim Gastmahl helle zu bleiben.* (G. Bianquis çevirisi, Paris, Auber, 1943, s.391– 393).

{406} Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches, Der Wanderer und sein Schatten, a.g.e,* § 86 (NRF çevirisi); Türçesi: *İnsanca, Pek İnsanca,* çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları.

{407} Xenophon, *Şölen,* il, 16.

{408} *Warum huldigest du, heiliger Sokrates, / Diesem Jünglinge stets? Kennest du Grisseres nicht? / Warnm sieht mit Liebe / Wie auf Giıtter, dein Aug auf ihn? / Wer das Tiefste gedacht, iieht das Lebendigste / Hohe Jugend versteht, wer in die Weltgehlickt / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende %u Schönem sich.* (G. Bianquis çevirisi, hafifçe değiştirilmiştir, özellikle de 6. dizede, Hölderlin'in asıl metni Hohe *Jugend* adını taşır).

{409} Nietzsche, *Unzeitgemasse Betrachtungen, Schopenhauer als Erziehe*r, § 2: *Wdhrend dem Menschen nichts Fröhlicheres und Besseres zu Theil werden karın, als einem jener Siegreichen nahe %u sein, die, weil sie das* Tiefste gedacht, *gerade* das Lebendigste lieben *miissen* und als Weise anı Ende sich zum Schönem neıgen .... *Sie bewegen sich undleben wirklich... weshalb es uns in ihrer Nahe wirklich einmal menschlich und natiirlich %u Muthe ist und wir wie Goethe ausrufen möchten: "Was ist doch ein Lebendiges far ein herrliches köstliches Ding! wie abgemessen %u seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!"* (G. Bianquis çevirisi, Paris, Aubier, 1966, s.37.)

{410} Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, a.g.e.,* § 15. Sokrates'in rüyası, ki tanrılar ona, rüyada, kendini müziğe adamasını emrederler, *Phaidon'da* anlatılmıştır: *Phaidon,* 60–61: "Der tragische mensch als musiktreibende Sokrates", *Nachlass,* ed. Kröner, cilt IX, s.179.

{411} Platon, *Phaidon,* 118a.

{412} Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, a.g.e.,* § 340, E. Bertram, *Nietzsche, a.g.e.,* s.341'den (Pitrou çevirisi, s.408) alıntılanmıştır.

{413} *A.g.e.,* s.341 (Pitrou çevirisi s.408).

{414} Fr. Nietzsche, *Götzen–Dammerung, Das Problem des Sokrates, a.g.e.,* § 12 (NRF çevirisi).

{415} Bu konu için bkz. Helen H. Bacon, "Socrates Crowned", *The Virginia Quarterly Review,* cilt 35, 1999, s.415–30.

{416} Platon, *Şölen,* 175e.

{417} *A.g.e.,* 212e. Bkz. Th. Gould, *Platonic Love, a.g.e.,* s.40

{418} Platon, *Şölen,* 213e.

{419} *A.g.e.,* 222d.

{420} Platon, *Şölen,* 223d.

{421} *A.g.e.,* 196e.

{422} *A.g.e,* 176c; 220a; 223d.

{423} *A.g.e.,* 223d.

{424} *A.g.e.,* 174d ve 220c.

{425} Nietzsche, *Jenseits von Gute und Böse,* § 295; Türkçesi: */yinin* ve *Kötünün **Ö**tesinde..,* çev. Ahmet İnam, Say Yayınları.

{426} Nietzsche, *Ecce Homo, Warum ich so gute Bücher schreibe,* § 6; Türkçesi: *Ecce Homo* (*Kişi Nasıl Kendisi Olur?*), çev. Can Alkor, İş Bankası Kültür Yayınları.

{427} J.G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten,* s.149 sq.

{428} E. Bertram, *Nietzsche, a.g.e.,* s.346 (Pitrou çevirisi, s.413).

{429} Çeviri, kısmen Genevieve Bianquis, kısmen Robert Pitrou'dan alıntılanmıştır.

{430} Takip edeceğimiz Marcus Aurelius'un metinlerinin çevirileri, W. Theiler'in derlediği eleştirisel metin üzerinden yapılacaktır, *Marcus Aurelius, Wege zu sich selbst,* Zürih, 1951. Marcus Aurelius'un Yunanca metinden yeni bir eleştirisel baskısı son dönemde çıkmıştır: *Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri X/ll,* J. Dalfen (ed.), Leipzig, Teubner, 1979; mükemmel bir eleştirel gereç. Ama, esas olarak, mükemmel bir çeviri ve oldukça değerli notlarla bezeli W. Theiler çevirisini takip edebiliriz; Türkçesi: *Düşünceler,* çev. Şadan Karadeniz, YKY.

{431} Eski çağlarda pek sevilen bir şarap. *–ç.n.*

{432} P. Wendland, *Die hellenistische*-r*ömische Kuttur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum,* Tübingen, 4.baskı, 1972, s.238.

{433} J.M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969, s.286.

{434} 5 E.R. Dodds, *Paiens et chretiens dans un âge d'angoisse,* fr.çev. H.– D. Saffrey, Paris, 1979, s.43, not 2 (E.R. Dodds, *Düşünceler* VIII, 1,1; X, 8, 1–2; XI, 18, 5; V, 10, l'e çağrışım yapar).

[435] Dion Cassius, LXXI, 36, 1.

[436] E.R. Dodds, *Paiens et chretiens dans un âge d'angoisse, a.g.e,* s.43, not 2.

[437] R.Dailly ve H. Van Effenterre, “Le cas Marc Aurele. Essai de psycholo-somatique historique”, *Revue des etudes anciennes,* cilt LVI, 1954, s.347–65.

[438] Dion Cassius, LXXll, 6, 4.

[439] “Farizaik” terimi, Hasmonean'lı Jonathan'dan (MÖ 143) İkinci Tapınak'ın yok edilişine (MS 70) kadar Yahudiler arasında yaygın üç düşünce ekolünden (Sadduce, Essene, Pharise) birisine ait tarikat üyelerini ve bu tarikata ait gelenekleri nitelemek için kullanılmaktadır. *–ç.n.*

[440] R. Dailly ve H. Van Effenterre, “Le cas Marc Aurele. Essai de psycholo-somatique historique”, alıntılanmış makale, s.354.

[441] *A.g.e.,* s.335.

[442] G. Misch, *Geschicte der Autobiographie,* 1, 2, Berne, 1950, s. 479 sq.'da Marcus Aurelius'un eserinin bütününün fevkalade bir sunumunu değil, aynı zamanda da “kötümserliğine” iyi bir nokta koymayı buluruz. Antikçağda yön ve ruhani alıştırmalar üzerine bkz. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike,* Münih, 1954; I. Hadot, *Seneca und die griechisc*h-r*ömische Tradition der Seelenleitung,* Berlin, 1969, ve aynı yazarın, “Epicure et l'enseignement philosophique hellenistique et romain” *Actes du VIW congres de l'Association Guillaume Bude,* Paris, 1969, s. 347–53.

[443] Bkz. I. Hadot, “Epicure et l'enseignement philosophique... “, alıntılanmış makale, s.349.

[444] Diogenes Laertius, X, 135.

[445] Epiktetos, *Dissert.,* 111, 24, 103 ; 111, 5, 11.

[446] Marcus Aurelius'un *Düşünceler* inin Yunanca başlığı budur. Şöyle çevirebiliriz: “kendi için”.

[447] Marcus Aurelius, *Wege zu sich selbst,* W. Theiler (yay.), *a.g.e.,* s.14.

[448] Bkz. Epiktetos, *Dissert.,* il, 18, 12.

[449] Cicero, *Tuscul.,* 111, 29 ve iV, 37. Bkz. P.Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.160, I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.60 sq.

[450] Aulu Gelle, XIX, 2; İskenderiyeli Clemens, *Pedagog.,* il, 10, 94, 3.

[451] P. Rabbow, *Seelenführung...,a.g.e.,* s.328 ile elyazmalarının, *tarihçi* dersini muhafaza ederim, ve “gevezelik” anlamında algılarım.

[452] Anatole France, *Le Livre de mon ami,* XI, Ciuvres, cilt 1, Paris, Gallimard, “Bibliotheque de la Pleiade”, s.515: “Annemin, detay vermekten çok söyleme huyu vardı, Bayan Gance'nin çizgilerinin olağandışı hiçbir şeyi yoktu. Annem bu duyguyu her açıkladığında, babam inanmadığını, başını sallayarak belirtirdi. Şüphesiz benim gibi yapardı bu mükemmel baba: o Bayan Gance'nin çizgilerini detaylandırmazdı. Ve hangi detay olursa olsun, geneli cezbediciydi.”

{453} Pankras güreşi, antik Yunan olimpik oyunlarda sergilenen bir dövüş sporudur. Rakibin gözlerini oymak ve rakibini ısırmak haricinde başka hiçbir kısıtlamanın ya da yasağın olmadığı, çıplak yapılan, oldukça çetin ve acımasız bir güreştir. –ç.n.

{454} Bu konu için bkz. V. Goldschmidt, *Le Systeme stoıcien et l'idee de temps,* Paris, 1953, s.168 sq.

{455} Kesinlikle; stoacılar, zamanın sonsuza bölünebilir olduğunu ve böylelikle de kelimenin tam anlamıyla şimdi olmadığını doğruluyorlardı, ama insan bilinci tarafından yaşanmış şimdinin bir "yoğunluğu" (*platos*) olduğunu kabul ediyorlardı. Ve özellikle de insan bilinci "şimdiyi sınırlayabilir", ki bunun iki anlamı vardır: bir yandan, bize bağımlı olanı (şimdiyi) bize bağımlı olmayandan (geçmişten ve gelecekten) ayırmak; öte yandan bizi allak bullak edebilecek bir şeyi, kaçıveren (ama gene de, her ne kadar ufak olursa olsun, "yoğunluğu" olan) bir ana indirgemek: toplamda ise, yaşamın tüm zorluklarının toplam tasviriyle korkmaya bırakmak yerine zorlukları bölmek.

{456} İl, 4; 111, 11; İV, 21, 5; VII, 29; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; X, 9; Xll, 10, 18, 29. Maddesel unsur ilk kategoriye denk düşmektedir, nedensel unsur ikinci kategoriye, kozmos ile ilişki üçüncüye (= var olma şekli, bkz. *Stoic. Veter. Fragm.,* cilt 1, il, § 550), süre ise dördüncüye (= göreceli var olma şekli). Bkz. O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik,* Berlin, 1933, s.70 sq.

{457} Maddesel unsur beden ve *pneuma* (nefeslhava), nedensel unsur akıldır.

{458} Bkz. iV, 26; V, 8, 12.

{459} Bkz. XI, 1, 3 ve Xll, 8.

{460} Bkz. Xll, 2.

{461} Bkz. VIII, 54.

{462} *Stoic. Veter. Fragm.,* cilt 111, § 246. "Farkhlar"ın stoacı kavramı üzerine bkz. *Stoic. Veter. Fragm.,* cilt 1, § 47; cilt 111, § 70–71 ve 117. Bu kavramın kökenleri ve anlamı için bkz. O. Luschnat, "Das Problem des ethischen Fortschritts", *Philologus,* cilt Cll, 1958, s.178–214.

{463} *Stoic. Veter. Fragm.,* cilt 1, § 351.

{464} Bkz. Sextus Empiricus, *Adv. Math,* XI, 61.

{465} J. Moreau, "Ariston et le stofcisme", *Revue des etudes anciennes,* cilt L, 1948, s.27–48.

{466} Marcus Aurelius'un Fronton'a Mektubu, § 35, satır 12, L. Pepe, *Marco Aurelio atino,* Napoli, 1957, s.129: *"Aristonis libri* me *hac tempestate bene accipiunt atque idem habent male: cum docent meliora, tum scilicet bene accipiunt; cum vero ostendunt quantum ab his melioribus ingenium meum relictum sit, nimis quam saepe erubescit discipulus tuus sibique suscenset, quad viginti quinque natus annos nihildum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim. ltaque poenas do, irascor, tristis sum,* zelotupö, *cibo careo."* Marcus Aurelius'un yöneliminde [*conversion*] Ariston'un rolü için Ecole pratique des hautes etudes'de verdiğim dersin özetine Bkz. Ecole pratique des hautes etudes, V *Section, Sciences religieuses. Resumes des conferences et travaux,* cilt 92, 1983–1984, s.331–336: Marcus Aurelius'un Fontan'a

mektubu, Marcus Aurelius'un “yönelim”ini [*conversionl* anlatmamaktadır, ama Marcus Aurelius tarafından yapılan bir Ariston okumasını kanıtlıyor gözükmektedir. Ariston'un Marcus Aurelius üzerindeki etkisi konusunda, bugün biraz daha az doğrulayıcı olabilirdim.

{467} *Stoic. Veter. Fragm.,* cilt 1, § 351–354.

{468} Bkz. I. Hadot, *Seneca..., a.g.e.,* s.115.

{469} Seneca, *Nat. Quaest.,* 1, 6. Ayrıca bkz. *Lucilius'a Mektup,* CXVII, 19.

{470} Platon, *Devlet,* 486a. “Ruhun yüceliği ve fiziksel dünyanın temaşası” hakkında bkz. A.–J. Festugiere, *Revelation d'Hermes Trismegiste,* cilt il, s.441 sq., ve genel bir sunum için bkz. R.–A. Gauthier, *Magnanimite. L'ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et la theologie chretienne,* Paris, 1951.

{471} Euridipos, fragm. 898 Nauck.

{472} Ayrıca bkz. İV, 23 ve VII, 57.

{473} İV, 29; VIII, 15; Xll, 1, 5; İV, 23.

{474} VII, 54.

{475} A.S.L. Farquharson (*The Meditationsofthe Emperor Marcus Antonius,* cilt 1, Oxford, 1944, s.36) haklı olarak Aristoteles'in (*Part. Animal.,* 645a 11) metniyle kıyaslamaktadır.

{476} Benzer bir sorun için bkz. P. Hadot, “Marc Aurele etait-il opiomane?”, *Memorial A.–J. Festugiere,* Cenevre, 1984, s. 33–50.

{477} Bu makaledeki Marcus Aurelius alıntıları W. Theiler tarafından, Marcus Aurelius, *Wege zusich selbst,* Zürih, 2.baskı, 1974 basımında oluşturulmuş Yunanca metne göre yapılmıştır; çeviri orijinalidir.

“Anlaşılabilir temsil” [*representation comprehensive*] olarak bilinen Fransızca ifadeyi yeniden ele almak yerine *phantasia'yı* niteleyen *kataleptike* teknik ifadesini çevirmek için “nesnel” terimini kullandım. “Nesnel”, kelimenin etimolojisine hiç de uygun düşmemektedir, ama böyle bir temsilin ancak ve ancak nesnesini içerdiğini, ve yabancı hiçbir şey içermediğini, ve bu sebepten ötürü de rızaya layık olduğunu göstermede önceliklidir.

{478} Önceki nota bakınız.

{479} “Bizi çevreleyen kılıfla” : Burada bahsi geçen pek tabii ki de bedendir; bedenden gelir duyumlar ve temsiller: üçüncü temanın nesnesi olan temsillerin eleştirisi, beden aracılıyla ruha nüfuz edenin bir eleştirisine tekabül eder.

{480} Epiktetos alıntıları J. Souilhe (Epiktetos, *Söyleşiler,* Paris, Les Belles Lettres, 1948–1965) tarafından derlenmiş metne göre yapılmıştır. J. Souilhe'nin çevirisi genellikle değiştirilmiştir.

Bu iki harekete geçme hazırlığı, eğilimin (horme) özelliklerindendir ve bundan ötürü ikinci temaya denk gelirler. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa, Stuttgart,* 1980, s.257–9.

{481} Bkz., *a.g.e.,* s.24 ve s.92; Epiktetos, 111, 22, 4 ve daha aşağıda not 2, p.178. burada önemli bir sorunu bir kenara bırakıyorum: Marcus Aurelius'ta psikolojik işlevler öğretisini saptırmaya çalışmış olan muhtemel Platoncu etkiler sorunu. Esas olan, çoktan A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa, a.g.e.,* s.30–2 ve 93–4'te söylenmiş gibi geliyor bana.

{482} Bkz., Marcus Aurelius, IX, 1, 6–10; 111, 12, 1: "Hiçbir şey bekleme, hiçbir şeyden kaçınma."

{483} Bkz. il, 2, 3; İl, 13, 2; 111, 6, 2; 111, 9; 111, 16, 3; iV, 29, 2–3; iV, 33; VI, 16, 10; VII, 29; VII, 55; VII, 66, 3; VIII, 26 (1 no'lu temanın ikiye bölündüğü kısım); VIII, 51; IX, 1; X, 24; Xll, 3, 3.

{484} Örneğin, XII, 15: hakikat, adalet, ılımlılık; 111, 9, 2: yargıda acelecilik yokluğu, insan aşkı, tanrılara itaat (*akolouthia*); VIII, 32, 2: "Adaletle, ılımlılıkla, akılla".

{485} Örneğin, II, 5; X, 24: "Zekadan yoksun, topluluktan ayrılmış [...]. tenin kıpırdanmalarına katılan."

{486} Bu ifadenin anlamı için bkz. daha aşağıda not 144, s.166.

{487} *Topos* kelimesi, stoacı gelenekte felsefenin kısımlarını belirtmek için kullanılırdı; bkz. Diogenes Laertius, VII, 39, 43, 84, 137, 160, 189; İskenderiyeli Clemes, *Stromates,* İV, 25, 162, 5.

{488} J. Souilhe çevirisinde gözükmeyen kelimenin anlamı için bkz. J. Schweighaüser dizini, *Epicteti Philosophiae Monumenta,* Leipzig, 1799, cilt 111, s.433.

{489} Epiktetos, *Söyleşiler,* 111, 2, 6. Zamanla değer değiştiren akıl yürütmeler için bkz. *Stoic. Vet. Fragm.,* cilt İl, § 206 ve § 954, satır 42. Sorgulama aracılığıyla sonlanan akıl yürütmeler Aristoteles'ten beri kullanılan geleneksel diyalektik yöntemine tekabül eder.

{490} 61 Epiktetos, *Söyleşiler,* il, 8, 29; il, 17, 15 ve 31; 111, 2, 2 ve 4, IV, 4, 16; IV, 10, 13. İfadenin anlamı için bkz. daha aşağıda, not 4, s.185. Stoacı etikte "uygun edimlerin" yeri için, bkz. *Stoic. Vet. Fragm.,* cilt 111, § 1.

{491} 62 Bkz, *a.g.e,* cilt il, § 35–44.

{492} Bkz. P. Hadot "Ruhani Alıştırma Olarak Fizik".

{493} A. Bonhöffer'in, *Epictet und dieStoa, a.g.e.,* s.23–37'de, birkaç nüans ve sınırlamayla çoktan belirtği sonuçtu.

{494} 65 Stoacı şemaya benzer bu karşılıklı kapsama için bkz., P. Hadot, *Porphyre et Victorinus,* Paris, 1986, cilt 1, s.240–245, ve V. Goldschmidt, *Le systeme stoicien et l'idee de temps,* Paris, 1953, s. 66 sq.

{495} Marcus Aurelius, VI, 13; bkz, P. Hadot, "Ruhani alıştırma olarak fizik", daha yukarıda, s. 120. Aynı ifade Marcus Aurelius'ta İV, 1, 2; *V,* 20, 2; VI, 50, 2; VIII, 41, 4'ünde de bulunmaktadır. Anlamı için bkz. *Stoic. Vet. Fragm.,* cilt 111, §§ 564–565, özellikle de Seneca, *De beneficiis,* İV, 34, 4: "Bilge her şeye "(...) kaydıyla" (*cum exceptione*) kalkışır: eylemin sonucunu engellemek amacıyla hiçbir şeyin araya girmemesi koşuluyla. Eğer, her şeyi başarır ve beklentisinin dışında

başına hiçbir şey gelmez diyorsak, bu, yazgısının gerçekleşmesini engelleyecek herhangi bir şeyin araya gireceğini önceden zihninde tahmin etmiş olmasındandır... Bu “kayıt”, ki o olmaksızın hiçbir şey düşünmez ve hiçbir şeye girişmez; onu koruyan da budur.”

{496} Marcus Aurelius, Xll, 22. Hupolesis'i “yargı” olarak çevirdim.

{497} Marcus Aurelius, il, 5, 1; V, 2; V, 22, 2; V, 36; VII, 17; IX, 7.

{498} Epiktetos, *Söyleşiler,* 111, 12, 1–17.

{499} M. Pohlenz, *Die Stoa,* cilt il, 378 numaralı sayfadaki not, ilk paragraf.

{500} Bkz. Epiktetos, Manue/, § 1. Marcus Aurelius, VI, 41; VIII, 28.

{501} Marcus Aurelius, İl, 11, 6; VII, 31; XI, 16, 1.

{502} Bkz. Marcus Aurelius, V, 8, 4: “Netice itibariyle, yalnızca tek bir uyum vardır ve aynı biçimde, bedenlerin hepsiyle Kozmos, 'böyle' bir beden olmaklığıyla tamamlanır; aynı biçimde nedenlerin hepsiyle Kader (ı*Heimarmene*) de, 'böyle' bir neden olmaklığıyla tamamlanır.”

{503} Marcus Aurelius, V, 8, 12: “Ta başlangıçta en eski nedenlerden itibaren süregelmiş olan bu olay, senin başına geldi, sana göre düzenlendi, seninle ilişkilendirildi.” İV, 26: “Senin başına gelen her şey, Bütün'ün parçası olarak, başlangıçtan bu yana seninle harmanlanmıştır ve senin için süregelmiştir.” X, 5: “Her ne olursa olsun, ezelden beri senin için çoktan hazırlanmıştır ve nedenlerin birbirine geçmesi, daima mevcudiyetini ve bu olayın rastlantısını birlikte harmanlamıştır.” VIII, 7, 1: “Düşünen doğa kendi yolunu izler, bize bağımlı olan şeyler dışında herhangi bir arzusu ya da tiksintisi beslemiyorsa, bu, evrensel doğanın ona ortaklaşa verdiği her şeyi neşeyle karşılamasından kaynaklanmaktadır.”

{504} Marcus Aurelius burada Euridipos'u ima etmektedir, frag. 890,7–9 Nauck: “Kuraklığın verimsiz tarlasının neme ihtiyacı olduğunda, toprak yağmuru sever. Yağmurla dolu yüce göğün kendisi de, Afrodit'in gücüyle, toprak üzerine yayılma arzusuyla yanıp kavrulmaktadır.” Evrensel doğa demek ki burada Afrodit'in efsanevi çizgilerini taşımaktadır.

{505} Bkz. Marcus Aurelius, 111, 4, 4; 111, 16, 3; İV, 25; V, 8, 10; V, 27; VII, 54; VIII, 7, 1; ıx, 3, 1; ıx, 6, 4 ve 6.

{506} 77 Bkz. 111, 4, 5; 111, 16, 3; iV, 26, 4; V, 8, 12; VII, 57; VIII, 23; X, 5; 111, 11, 4: “Bana göre bu olayTanrı'dan kaynaklanır, bu diğeri; kura, alınyazısının ipliklerinin sıkı sıkıya birbirine dolaşması ve hatta beklenmedik bir karşılaşma ve talih gereğince meydana gelir, bana göre bu diğer olay benimle aynı insan ırkına mensup, hısmım olan, benimle aynı toplulukta bulunan lakin kendisine göre doğaya uygun olanı yadsıyan insandan kaynaklanır.”

{507} Bkz. P. Hadot, “ Ruhani Alıştırma Olarak Fizik”.

{508} Bkz. diğerlerinin arasında, il, 4; il, 9; X, 11; X, 17; X, 18; Xll, 32.

{509} Bkz. il, 12, 3; iV, 14; iV, 41; V, 33; VI, 13 (oldukça önemli); VI, 14; VI, 15; VII, 3; VIII, 11; VIII, 24; X, 10; XI, 16; Xll, 10; Xll, 18; Xll, 29.

[510] Bkz. XI, 2; VIII, 36; bkz. V. Goldschmidt, *Le Systeme stotcien et l'idee de temps, a.g.e.,* s.168 sq.

[511] Bkz. 11, 4; il, 17; 111, 11; IV, 21, 5; V, 13; VII, 29; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; X, 9; Xll, 10; Xll, 18; Xll, 29.

[512] 83 Bkz. il, 17, 5; iV, 36; iV, 42–43; V, 13; VI, 15; VII, 18; VII, 23 ve 25; VIII, 6; IX, 28; IX, 29; IX, 32; IX, 35; X, 11; X, 18; XI, 17; Xll, 21.

[513] Bkz. iV, 50, 5 ; V, 23 ; V, 24; VI, 36; IX, 32; X, 17; X, 31; Xll, 7; Xll, 32.

[514] Bkz. iV, 40; VI, 25; VII, 9; IX, 8; Xll, 30.

[515] Bkz. IV, 45; V, 8; VI, 38; VII, 9.

[516] Bkz. 111, 2, 6; iV, 33; iV, 44; VII, 29, 4; VII, 66; VII, 68; VIII, 49, 4.

[517] Bkz. 111, 2; tamamen gerçekçi bir estetik sunar.

[518] Bkz. 111, 11, 2 ve X, 11, 1 edebi tekrarlama. Ruhun yüceliği ve fiziksel dünyanın temaşası arasındaki bağ için bkz. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung,* Berlin, 1969, s.115.

[519] Bkz. il, 11, 6; 111, 10, 2; İV, 3, 7–8; İV, 19; İV, 33; V, 33; VI, 16; VI, 18; VI, 36 ; VII, 21; VIII, 1; VIII, 8 ; VIII, 21; VIII, 44 ; VIII, 52, 3 ; X, 10 ; X, 19; Xll, 2 ; Xll, 24, 3.

[520] Bkz. il, 12, 3; il, 14; il, 17, 4–5; 111, 3; İV, 5; İV, 14; İV, 15 ve 17; İV, 47–48; İV, 50; V,4; V, 33; VI, 10; VI, 24; VI, 28 ; VI, 49 ; VI, 56 ; VII, 21; VII, 32 ; VII, 50 ; VIII, 18 ; VIII, 25 ; VIII, 31; VIII, 58 ; IX, 3 ; IX, 33 ; IX, 37 ; X, 7 ; X, 29 ; X, 36 ; XI, 3 ; Xll, 7 ; Xll, 21.

[521] Bkz. 111, 9;VI, 16; 10; VII, 31; Xll, 27, 2; Xll, 31, 2. Ayrıca VII, 54'e de dikkat çekiyoruz: “saygıyla hoşlanmak” ve tüm cümle IX, 1, ki burada adalete karşı (2 no'lu tema), hakikate karşı (3 no'lu tema), ruhun dinginliğine karşı (1 no'lu tema) hatalar, kutsal şeylere saygısızlık olarak sunulmuştur.

[522] Bkz. Cicero, De *finibus,* 111, 5, 16 sq : Marcus Aurelius, il, 1, 4; İV, 3, 4 ; İV, 29 ; 3 ; V, 1, 5 ; V, 9, 3 ; V, 16, 3 ; V, 20, 1 ; V, 30; VI, 33 ; VII, 13 ; VII, 55, 2 ; IX, 1, 1; IX, 9, 1–12 ; X, 2 ; XI, 1, 4.

[523] Bkz. il, 2, 4 ; 111, 5,1; 111, 9, 2 ; 111, 11, 5; İV, 29, 2; İV, 33, 3; V, 6, 6; V, 30, 1; VI, 7 ; VI, 14, 2 ; VI, 16, 10 ; VI, 23, 1 ; VI, 30, 4 ; VII, 5, 3 ; VII, 52 ; VII, 55, 3 ; VII, 72 ; VIII, 7, 1; VIII, 12 ; IX, 23, 2 ; IX, 31, 2 ; X, 6, 5 ; XI, 4 ; XI, 21, 3 ; Xll, 20 ; Xll, 30, 6.

[524] Bkz. 111, 16, 3; IV, 12, 2; İV, 22; İV, 25; İV, 26, 5; IV, 37; VI, 47, 6 ; VII, 54 ; VII, 66, 3 ; VIII, 39 ; IX, 1; IX, 31; Xll, 3, 3.

[525] Bkz. Epiktetos, *Söyleşiler,* 111, 22, 54, kiniklerler alakalı olarak: “Böylesine dayak yemiş biçimde, onu döveni bile sevmelidir.” R. Joly, *Christianisme et philosophie,* Brüksel, 1973, s.225'de alıntılamış olduğu metin.

[526] Bu çeviriyi, l.G. Kidd, “Posidonius on Emotions”, *Problems in Stoicisme,* A.A. Long (ed.), Londra, 1971, s.201'den ödünç alıyorum. Bu çeviri; madde için, farksız şeylere sahip olan bu

kathekonta'ların, fazlasıyla doğanın temel eğilimine uygundurlar, tekabül ederler. Kelimenin, alışılageldiği gibi ,"görev" olarak çevrilmesi bu açının önemini yadsır. Bu kathekonta'lar hakkında aynı derlemede şu makaleyi okuyacağız. l.G. Kidd, "Stoic lntermediates and the End for Man". Ayrıca Bkz. I. Hadot, *Seneca.., a.g.e.,* s.72–78.

{527} Bkz. Marcus Aurelius, iV, 1, 2: eyleminin nesneleri karşısında özgürlüğün kayıtsızlığı; VII, 68, 3; VII, 58, 3.

{528} Bkz. VII, 29 ; il, 2, 4 ; VI, 16, 1 ; VI, 28.

{529} Örneğin, il, 16, 6 ya da Xll, 20.

{530} Bkz. 111, 9; İV, 3, 10; İV, 7; İV, 11; İV, 22; V, 2; V, 16; V, 19; V, 26; VI, 3; VI, 52; VII, 2; VII, 14; VII, 16; VII, 17; VII, 29,1; VII, 54; VIII, 7, 1; VIII, 26; VIII, 29; VIII, 40; VIII, 47; VIII, 48; VIII, 49; VIII, 50; IX, 50; IX, 6; IX, 7; IX, 13; IX, 15; IX, 32; IX, 32; XI, 11; XI, 16; XII, 22; XII, 25.

{531} Bkz. Il, 11, 1 (sözlerve düşünceler); il, 16, 5; 111, 12, 1; 111, 16, 3; IV, 33; VI, 21; IX, 1, 2; Xll, 15.

{532} Bkz. IX, 1, 2.

{533} Marcus Aurelius'ta sürekli yineleyen bir terimi (*toioutos*) bu biçimde çevirdim; örneğin, daha yukarıda alıntılanmış metinde, not 3, s.146, şeylerin oldukları şeyler olduğu, aslında şu ya da bu biçimde belirlenmiş oldukları, başka bir deyişle dünyanın, tüm olabilirler arasında, olduğu şey olduğu fikrini açıklamak için kullandım.

{534} Vespasien, 69–79 yılları arasında tahta çıkmış bir Roma imparatorudur. Trajan ise Roma kökenli olmayan ilk Roma imparatorudur; imparatorluk Trajan döneminde en geniş sınırlara ulaşmıştır. –ç.n.

{535} Bu tema için bkz. A. J. Festugiere, "Une expression hellenistique de l'agitation spirituelle", *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes etudes, il' section des Sciences religieuses, annee 1951–1952,* Paris, 1951, s.3–7. Marcus Aurelius'ta, bkz. İl, 7, 1 ve 111, 4, l.

{536} Yunan mitolojisinde Nestor, Apollon'un, kendi amcalarını ve teyzeleri öldürmesi karşılığında ömrüne üç nesillik daha ömür kattığı, dört nesil yaşamış mitolojik karakterdir. *–ç.n.*

{537} "Ruhani inziva" konusu için, bkz. P.Rabbow, *Seelenführung..., a.g.e.,* s.91 sq.

{538} Tıpkı Epiktetos'un, İl, 2, 2'da zihnin bu eğilimini ruhun dinginliğiyle ilişkilendirmesi gibi, Marcus Aurelius da *eumareia*'dan bahseder.

{539} Bkz. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, o.g.e.,* cilt 1, s.240.

{540} A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa,* Stuttgart, 1890, ve Die *Ethik des Stoikers Epictet,* Stuttgart, 1894.

{541} A. Bonhöffer, Die *Ethik, a.g.e.,* s.18–127.

{542} A. Bonhöffer, *Epictet..., a.g.e.,* s.27.

{543} *A.g.e.,* s.27.

{544} A.g.e., s.27–28.

{545} W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlin, 1930, s.111–123. Ayrıca bkz. Marcus Aurelius, *Wege zusich selbst,* W. Theiler (ed.), Zürih, 1974, 2.baskı.

{546} H. R. Neuenschwander, *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios,* Berne, 1951, s.60–65.

{547} W. Theiler, Die Vorbereitung..., a.g.e., s.117–6; Marcus Aurelius, Wege zu sich selbst, a.g.e., s.19.

{548} W. Theiler, *Die Vorbereitung..., a.g.e.,* s.121; Marcus Aurelius, *Wege zu sich selbst, a.g.e.,* s.19. **İ**lk eser, bu sözüm ona eklemeyi doğru düzgün bir şekilde betimlemektedir: Şeyler karşısında temsilin doğru bir tavrıdır bahsi geçen, lakin ikinci eser bu eklemeyi "insanın dışsal şeyler ve etkileri karşısındaki bir tavrı" gibi yanlış bir biçimde sunmaktadır (s.19). Bu betimleme hatalıdır: 1 no'lu temaya denk gelmektedir, 3 no'luya değil; W. Theiler, Seneca ile doğru olmayan bir paralellikten etkilendiği için yanılmaktadır.

{549} Seneca, *Mektup* 95, 47–59. Seneca (görünen o ki) üç alanda temel ilkeler (ama özel öğütler değil) önermektedir: tanrılara karşı yükümlülükler (onları taklit etmek gerekmektedir), insanlara karşı yükümlülükler (toplu olarak yaşamayı bilmek gerekmektedir), şeylere karşı tavır (yoksulluk, zenginlik, vb. durumlar hakkında hangi fikre sahip olunması gerektiğini bilmek). Paralel bir yaşam kurmak için ilk zorluk, ki oldukça belirleyicidir: Seneca üçkısımlı bir bölme önermez, lakin tanrılardan, insanlardan, şeylerden sonra erdemlere geçer. İkinci zorluk: ilk üç alt bölmeyle sınırlı olduğumuzu kabul ederken bile, aslında şeylere karşı tavır, rıza disiplinine tekabül etmez, ama 1 no'lu temaya, Marcus Aurelius ve Epiktetos perspektifinde Doğa'ya rıza temasına, yani tanrılara karşı yükümlülüklere bağlanır. Paralelliği kolaylaştırmak için, W. Theiler, Marcus Aurelius, *Wege zu sich selbst,* s.19 Marcus Aurelius'taki 3 no'lu temanın anlamını değiştirir; bkz. önceki not.

{550} M. Pohlenz, *Die Stoa, a.g.e.,* cilt il, sayfa 328'deki not, ilk paragraf.

{551} Cicero, De of!., il, 18 (=Panetius): her erdem, üç kısımda gelişir; ilki, her şeyde doğru olanı tanımayı gerektirir; ikincisi, arzular ve eğilimler (*pathe* ve *hormai*) içermeyi; üçüncüsü insanlar ile ustaca davranmayı bilmeyi. A. Bonhöffer, *Epictet, a.g.e.,* s.27'nin de önceden dediği gibi, her ne kadar Panetius'un ilk temasını Epiktetos'taki rıza disiplini temasıyla, ve Panetius'un üçüncü temasını Epiktetos'taki eylem ve insanlarla ilişkiler disiplini temasıyla bağdaştırabilsek de, hiç olmazsa, Epiktetos ve Marcus Aurelius bunları kökten ayırırken, Panetius'taki ikinci tema *horme* ve *pathas,* eğilim ve tutku ile karışır. Her şeyden öte de, bu temaların içeriği farklıdır; Panetius gibi bir stoacının, kardeşlerine karşı [takındığı] tavrı bu şekilde anladığını görmek oldukça şaşırtıcıdır: "Gösterdikleri çaba sayesinde, doğanın gerektirdiğini doyasıya ve bolca edinmek ve

[...] bunlar aracılığıyla bize karşı beslenmiş tüm önyargıları saf dışı etmek". Nihayetinde yapının geniş bir analojisinden başka bir şey yoktur.

{552} Seneca, *Mektup* 89, 14. Ahlakın bölünüşü: 1° şeylerin değerini sınamak; 2° eğilimlerini düzenlemek; 3° eyleme ve eğilime düzen vermek. Gene bu nokta hakkında A. Bonhöffer esas olanı söylemişti: öncelikle, bahsi geçen etik bir bölmedir, felsefenin bütününün değil; sonra, ilk nokta tamı tamına rıza disiplinine tekabül etmez; sonunda da, arzu kavramı açık bir biçimde ortaya çıkmaz.

{553} Eudoros, *Stabee,* il, 7, cilt İl, s. 42, 13 Wachsmuth, tamamen Seneca'nın yaptığına benzer – bir önceki notta alıntılanmış – bir bölme sunar. Bahsi geçmekte olan, etiğin değerle alakalı araştırmaya ve eğilimle alakalı ve eylemle alakalı alanlara bölümüdür.

{554} Bu genel tema için, bkz. daha yukarıda, "Ruhani Alıştırmalar".

{555} J. Michelet, CEuvres completes, P. ViaNaneix (haz.) (takip eden notlarda J. Michelet, O.C. olarak kısaltılmıştır), Paris, 1971, cilt 1, s.29–43.

{556} A.g.e., cilt 1, s.47–57.

{557} 128 J. Michelet, Ecrits de jeunesse, P. Viallaneix (haz.), Paris, 1959, s.253–69 : Michelet ve Poinsot arasındaki mektuplar.

{558} A.g.e., s.341, not 1 P. Viallaneix.

{559} A.g.e., s.75–173.

{560} A.g.e., s.221–48.

{561} A.g.e., s.330–1.

{562} J. Michelet, *Journal,* cilt 1 ve il, P. Villaneix (haz.), Paris, 1952–1962; cilt 111 ve İV, C. Digeon (ed.), Paris, 1976.

{563} Bkz. 4 Mayıs 1854'te J. Michelet tardından yazılmış ve G.Monod tarafından Jules *Michelet'de* yayımlanmış not, Paris, 1905, s.15–16: "On beşinde, Virgile'i hatmettim; yirmisinde, Vico'yu, gene bir İtalyan'ı hatmettim. Tarihten bir sanat yarattı. Vico, tıpkı Tanrılar'ın yaptıkları ve yapacakları gibi, Tanrılar yaratma, siteler yapma sanatını, insan yazgısının çift ipliğini dokuyan canlı mekanizmayı, din bilimi ve yasalar bilimini, imanı ve yasayı öğretir. İnsan durmaksızın yerini ve göğünü kurar. İşte açığa çıkmış gizem. Vico inanılmaz çabalar sarf etti hâlâ bir inanan olduğuna inanmak için. Hıristiyanlık, gerçek din, kendisine reverans yapılan istisna gibi kalır tek başına; Virgile ve Vico Hıristiyan değildirler, Hıristiyan'dan da ötedirler. Virgile, tanrıların ölümünün sızlanışlı melodisidir;VicoTanrılar'ın kendisi aracılığıyla olduracakları mekanizmadır. Adalet ile, Tanrılar'ı yapar. Vico'yu çevirirken, hâlâ bilimi ve dini uzlaştırmayı umuyordum; lakin 1833'ten itibaren, Hıristiyanlığın zamansal ölümünü bir yana bıraktim ve, 1848'de de tüm dinleri. İtalya aracılığıyla oldukça özgür, Hıristiyan olmayan bir eğitim aldım, Virgile, Vico ve Hukuk. Ortaçağ geleneğini yeniden canlandırmak için on yıl (1830–1840) geçirdim, ki boşunaymış. On yıl (1840–1850) boyunca anti–Hıristiyan, anti–İsacı geleneği oluşturmakla

uğraştım.” Journa/'daki Virgile alıntıları pek çoktur. Vico'ya gelince, ona, Michelet'nin yapmış olduğu çevirilere, J. Michelet, *O.C.,* cilt I, s.256–605'da rastlarız.

{564} J. Michelet, Ecrits de jeunesse, a.g.e., s.98.

{565} *A.g.e.,* s.100.

{566} *A.g.e.,* s.309.

{567} *Pensee de l'empereur Marc Aurele,* çev. M. de Joly, Paris, 1803.

{568} J. Michelet, Ecrits de jeunesse, a.g.e., s.101.

{569} Marcus Aurelius, V, 1, 3 ; ayrıca bkz. X, 8, 6. Joly çevirisinde, Paris, 1803, bölüm XXIV, s.199.

{570} J. Michelet, Ecrits de jeunesse, *a.g.e.,* s.102. Michelet muhtemelen Marcus Aurelius'u ezberden alıntılamaktadır. Marcus Aurelius'ta VI, 2'de benzer formüllere rastlamaktayız: koşullar her ne olursa olsun, yükümlülüğünü yerine getirmek gerektiğinde (Joly çevirisi, bölüm XXVI, s.204); veya 1, 12: Platoncu Alexandre, kafasının işlerle dolu olduğu bahanesiyle yükümlülüklerinden kaçmıyordu (Joly, bölüm 1, s.51).

{571} J. Michelet, Ecrits de jeunesse, *a.g.e.,* s.102

{572} Michelet gene burada da ezberden alıntılamaktadır. Fikir için, bkz. Marcus Aurelius, iV, 21 (Joly, bölüm XV, s.143); 111, 11 (Joly, bölüm XV, s.148).

{573} Marcus Aurelius, VI, 13 (Joly, bölüm XV, s.143); bkz. ayrıca IX, 14 ve 36.

{574} J. Michelet, Ecrits de jeunesse, *a.g.e.,* s.102

{575} “Arzulanan bu göğüsler”; Homeros, *lİlyada,* 111, 397.

{576} Marcus Aurelius, VI, 13 (Joly, bölüm XV, s.144; bu kısımlarda Başrahip Barberini'nin İtalyanca çevirisini vermektedir, “dilimizin nezaketi metnin bu kısmını çevirmemize müsaade etmemektedir”). Michelet muhtemelen Marcus Aurelius'un bu metnini aklından geçirmektedir, ama bu sefer buna itiraz etmek için, 22 Temmuz 1856'da Journal'inde (cilt İl, s.302) de şöyle yazar: “Hayır, aşk bir kasılma değildir.”

{577} Virgile, Bucol., X, 33. Michelet'nin alıntıladığı mısra Virgile'in X. Bucolique'inden, Lycoris'in ihanet ettiği Gallus'un şikayetinin türküsünü söylediği aşk ve ölüm şiirinden alınmıştır. Tek tesellisi, ölümünden sonra, Arcadia'lı çobanların aşklarının türküsünü söyleyeceklerini bilmek olacaktır: “Hangi tatlı huzurda dinlenecek kemiklerin eğer flütünüz birgün aşklarımın ezgisini çalarsa!” Bu mısra, Pauline'in bedeninin mezardan çıkarılması esnasında Michelet'nin aklına gelecektir.

{578} Bu, *Conf.,* 1, 1, l'inin meşhur formülüyle canlandırılmış Augustinusçu temadır: *“Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.”* İnsanın mutluluğu, ancak değişmeyen bir iyilik ile sağlanabilir (*De beata vita,* il, ll'da çoktan karşımıza çıkar).

{579} Örneğin, Marcus Aurelius, VIII, 26, Joly çevirisinde bölüm XXXI, s.245: “İnsan ruhunun neşesi, insana özgü olanı yapmaktan ibarettir. Zira insana özgü olan, yakınını sevmek, duyuları

etkileyen her şeyi küçümsemek, istisnaları doğrudan ayırmak, sonunda da evrensel doğayı ve eserlerini temaşa etmektir.”

{580} J. Michelet, Ecrits de jeunesse, *a.g.e.,* s.105. Tüm yaşamı boyunca, ama özellikle de yaşlılığında Michelet, Pauline'in aşkının ateşli bir anısını taşıyacaktır. Altmışdokuz yaşında, Journal'de 25 Ağustos 1867 tarihli şu notu düşer (cilt 111, s.517): “1818'de, *inivi septies Paulinam meam'ın* olduğu kulübenin önünden geçtim.” Ya da 17 Kasım 1862 tarihli not: (cilt 111, s.155): “Onun cazibeli uysallığı aklıma geliyor ve ihtiyaçlarımı dindirmek için sabırsızlığı; siyah tüyleri aşağılara kadar eğilen, kadifeden bir şapkası vardı.” Ve son olarak 11 Ocak 1868 tarihli not:(cilt İV, s.6): “M. Et. Coquerel, ve ihtişamlı, yırtıcı, sevecen eşinden söz edildi; itiraf ettim ki hoşuma giderdi. Bazı zamanlar..., Pauline'im geldi aklıma (metnin devamı okunmuyor).”

{581} *A.g.e.,* s.106.

{582} J. Michelet, *Journal, a.g.e.,* cilt 1, s.309.

{583} Job, 17, 14.

{584} Gençlik yıllarında, Marcus Aurelius'a yaptığı diğer benzetmeler: *Düşünceler,* Bryon'un eserlerini okurken duyduğu bunaltıcı etkiyi aşmasına yardım ederler (Ecrits de jeunesse, a.g.e., s.104); 17 Mart 1821 (Ecrits de jeunesse, a.g.e., s.311), *Düşüncelerin* Yunanca metninin okumasına, belki Adamantios Coraes adlı Yunan yurttaşı tarafından 1816'da Paris'te yayımlanmış baskısının (her şey Yunancadır, başlık ve giriş, Thomas tarafından kaleme alınmış Fransızca bir Marcus Aurelius'a övgü hariç) okumasına başlamış olduğunu gösterir; sonunda, 12 Temmuz 1823'te not eder: “Erdemden daima coşkuyla, acımayla bahsederim, Marcus Aurelius'u okurum. Ve ben zayıf ve ahlaksızım” (Ecrits de jeunesse, a.g.e., s.173).

{585} J. Michelet, *Journal, a.g.e.,* cilt 111, s.381.

{586} J. Michelet, *O.C., a.g.e.,* cilt İl, p.296.

{587} *A.g.e.*

{588} Marcus Aurelius, X, 21.

{589} Bu, Aristophanes'in, metinden geriye sadece fragmanların kaldığı bir komedyasından, *Köylüler*'den bir alıntıdır (fr.100).

{590} Bkz. J. Michelet, O.C., cilt 1, s.249–255.

{591} J. Michelet, O.C., cilt 1, s.250.

{592} *A.g.e.,* cilt 1, s.251.

{593} *A.g.e.,* cilt 1, s.253.

{594} *A.g.e.,* cilt 1, s.254.

{595} *A.g.e.*

{596} Marcus Aurelius, VII, 9.

{597} J. Michelet, O.C., cilt 1, s.254.

{598} Tarih ve Doğa arasında münavebe için bkz. 11 Temmuz 1867 tarihli not; C. Digeon tarafından, J. Michelet, *Journal, a.g.e.,* cilt 111, s.725'ten alıntılanmıştır.

{599} Michelet bunun bir fragmanını, çevirisi Ciuvres choisies de Vico'da yer alan derlemesinde, *Extraits de divers opuscules de* Vico'dan alınmamıştır, 1835'teki ikinci baskı, bkz. J. Michelet, *O.C.,* cilt 1, s.376.

{600} P. Viallaneix tarafından, *La Voie royale. Essai sur l'idee de peuple dans l'ceuvre de Michelet,* Paris, 1971, s.230 adlı eserinde alıntılanan metin.

{601} J. Michelet, O.C, cilt İl, s.256. Önemini belirtmek için “toplumsal anlayış” cümlesinin altını çizdim.

{602} Marcus Aurelius, VI, 44, § 6.

{603} 7 Ağustos 1831 *Journal,* (cilt I, s.83).

{604} Bkz., C. Digeon'un J.Michelet, *Journal,* cilt 111, s.723'teki notu.

{605} J.Michelet, *Journal,* cilt 111, s.475 (4 Ağustos) ve “Montauban 1863”).

{606} *A.g.e.,* cilt 1, s.391.

{607} Jean, 11, 26.

{608} Marcus Aurelius, *V,* 7. Joly çevirisi (bkz, VI, s.74) de, Michelet'nin metninden oldukça farklıdır: “Her Atinalının duası şöyledi: “Yağmur yağdır, ey iyi yürekli Jupiter, yağmur yağdır tarlalarımızın ve tüm Atina topraklarının üstüne. Aslında, ya hiç dua etmemeli, ya da bu şekilde dua etmeli, basit bir şekilde ve asilce.” Belki burada da, toprağın yağmura olan aşkına benzetme yapan *Düşünce,* X, 21 ile bir karışmışlık vardır.

{609} Marcus Aurelius, VII, 25.

{610} Marcus Aurelius, Xll, 23. Bkz. J. Michelet, Journal, a.g.e., cilt il, s.533: “Değişen yaşamın ve başkalaşımın anlamı. Her şey değişir sen neden değişmeyesin ki? Neden bu biçime tutunup kalmak? Neden bir sonraki değişimini kabul etmemek ve burada kalmak, bilinmeyen dünyaların ürküten kıyısında?”

{611} A.g.e., cilt il, s.116.

{612} A.g.e., cilt 1, s.393.

{613} *A.g.e.,* cilt il, s.125.

{614} Bu sabit fikir, sosyalizm, “yarın, mülkiyete çarpacak olan koca yumruğun” korkusudur.

{615} J. Michelet, *Journal, a.g.e.,* cilt 1, s.385.

{616} Marcus Aurelius, 1, 1 sq.

{617} J. Michelet, *Journal, a.g.e.,* cilt İl, s.154. Anahtar kelimelerin altım çiziyorum.

{618} A.g.e., cilt İl, s.112.

{619} Marcus Aurelius, IX, 40.

{620} J. Michelet, *Journal, a.g.e.,* cilt il, s.225.

{621} *A.g.e.,* cilt il, s.224.

{622} *A.g.e.*

{623} *A.g.e.,* cilt il, s.122.

{624} *A.g.e.,* cilt il, s.244.

{625} *A.g.e.,* cilt 111, s.356.

{626} *A.g.e.,* cilt 111, s.420.

{627} Bkz., daha yukarıda, not 2, s.176.

{628} Bkz. Marcus Aurelius, VI, 16 §6.

{629} 200 Bu tema için, diğerlerinin arasında, şu eserlere başvurabiliriz; J. L. Cornuz, *Jules Michelet. Un aspect de la pensee religieuse au XIX**e** siecle,* Cenevre, 1955, P. Viallaneix, *La Voie royale, a.g.e.,* s.343–468. En zor noktalardan biri, bana öyle geliyor ki, Michelet için Doğa'nın ilahi karakterinin kesin saptamasına bağlı bulunmaktadır, örneğin, *Journal, a.g.e.,* cilt 1, s.119; burada Doğa bir Circe'dir. (bkz. ayrıca, cilt İl, s.38).

{630} J. Michelet, *Nos fils,* kitap, bölüm V, J. Viallaneix, *La Voie royale, a.g.e.,* s.445'te alıntılanmıştır. Ayrıca bakınız : “Tanrı'dan vazgeçemem. Merkezi yüksek Fikrin tam vaktindeki tutulması, bu keşifler ve bilimlerin harikulade modern dünyasına gölge düşürür. Her şey ilerlemedir, her şey kuvvettir, ve her şey yücelikten yoksundur [...]. Tanrı'dan vazgeçemem. On yıl önce, cüretini ve enerjik ağırbaşlılığını sevdiğim ünlü bir yazara diyordum : 'Siz ademi merkeziyetçisiniz.' Ve bir manada ben de öyleyim, zira yaşamak istiyorum, ve kesinkes merkeziyetçilik tüm bireysel yaşamı öldürürdü. Lakin dünyanın sevecen birliği, bireysel yaşamı öldürmekten çok tetikler; bundan dolayıdır ki, bu Birlik Aşk'tir. Buradan yıldızlara kadar, yaşamı istemeyen, onu hissetmeyen böyle bir merkeziyetçilik?” Bu metin *La Femme,* kitap il, bölüm Xlll'den alınmıştır ve P. Viallaneix, *La Voie royole, a.g.e.,* s. 456'da alıntılanmıştir. Aynı eserde, bu aşk ve uyum teması için bkz. s.379'dan 465'e kadar.

{631} Bkz. J. Michelet, *La Mer,* kitap iV, bölüm VI: “Bireyde, farklı azalarını arasında var olan özgür alışverişi kabul edelim. Aynı bir bedenin canlı azalarını birleştiren üstün yasayı kabul edelim: insanlık. Ve bunların üstünde, dünyaların seven Uyumu'na bağlı (bizim ölçümüzde), Tanrı'nın yaşamıyla bağlı olan Yüce Ruh ile yaratmamızı ve işbirliği yapmamızı sağlayan ulu yasa vardır.” *Journal* (19 Ağustos 1866), cilt 111, s.413: “ (Athenaıs için beslediğim) bu pek canlı tutkuya, bireysel duyguya çok şey verdim. Ama ne kadar da gayret sarf ettim! Bu, şeylerin yüce

uyumunda değerlendirilsin diye. Aşk, dünyaların seven ruhu için bir gereç değil mi?” *Journal* (23 Ağustos 1869), cilt iV, s.156: “Evrensel ruh için, sonuçta bana pek çok şey katan yüce uyum için minnettarım.” Ayrıca bkz. Athenais'e *Mektuplar* (*Journal,* cilt il, s.631): “Ah! Doğa, ve büsbütün doğa, ulu şiirdir ve Tanrı'nın kendisinin şiiridir... Yaptığı her şey iyi ve uyumlu yapılmıştır, ve bununla birlikte, dünyanın uyumu olan en yüce şiirin bir parçası.”

{632} Marcus Aurelius, V, 8, § 4.

{633} J. Michelet, *Journal, a.g.e.,* cilt il, s.154. Merkeziyetçilik teması için bkz. not 6, s.181, ve *Journal,* cilt iV, s.437: “Yaşam merkezileşir! Bu, bütün organların aynı anda yumuşak ve özgür uzlaşmasındaki uyumlu yaşamdır.”

{634} Bkz. Marcus Aurelius, IX, 32: “Önünde uçsuz bucaksız boş bir alan açılacaktır...”; VIII, 54: “Tüm şeyleri saran zekayla “birlikte-düşünmek” zorundayız”; VII, 47 “Bakışla sarmala yıldızlarının seyrini, sanki seni dönüşlerine çekiyorlarmış gibi...”; X, 30: “Yukarıdan seyretmek...”

{635} J. Michelet, *Histoire du XIX siecle,* cilt İl, Önsöz (3.kısım); P. Viallaneix, *La Voie royale, a.g.e.,* s.450'de alıntılanmış.

{636} P. Viallaneix, *La Voie royale, a.g.e.,* s.465. Aynı yazar, s.93'te aynı şekilde Marcus Aurelius'un Düşüncele^inin Michelet üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir, XI, 8, § 6: “Birleşmiş kalalım, ama her birini ayrı ayrı düşünelim”, Joly çevirisinde (bölüm XIX, s.178); tam olarak: “Aynı soy kütüğü dahilinde çoğalmak (*homothamnein*), ama aynı ilkeleri (*homogogmatein*) kabul etmemek.” Marcus Aurelius'un bu düşüncesi 1850'de Michelet'nin College de France'da vereceği dersin esin kaynağı olur: “Münzeviler ve sessizler, eğer aynı şeyleri isterseniz, toplumda kalınız.” Marcus Aurelius'un düşüncesinin anlamı bu değildi. Aslında şunu söylemek istemişti: “Aynı kaynaktan (*homothamnein*) gelen kardeşler gibi olduklarını düşünerek insanlarla yaşamalı, ama onların hatalarını (*homodogmatein*) paylaşmamalı.”

{637} Bkz. Düşünce, XI, 10 “Adaletin doğuşu”nun evrensel doğa sanatiyla açıklandığı kısım.

{638} *“Conversation”* terimini Türkçede tek bir kelimeyle karşılamak oldukça zor ve bir o kadar da iddialı bir mesele. P. Hadot'nun bu makalesinde tüm ayrıntıları, değişik açılarını gözler önüne sereceği *“conversation”* fenomeni için, “yön değiştirme”, “döndürme” kelimeleri her ne kadar, genel açıdan, daha uygun gözükse de, öncelikle felsefi anlamını göz önünde bulundurarak terimi *“ger*i-d*önüş”* olarak Türkçeye çevirmekte karar kıldım. Terimin Yunanca kökenine geri dönmek gerekirse, esasında aynı dinamiğe sahip fakat farklı yönelimlere tekabül eden iki kelimeyle karşılaşırız: fiilinden (döndürmek, –e doğru yönlendirmek, arkaya döndürmek, geriye vermek) türeyen kelimenin tam anlamıyla bir geri gönüşü, esasa varışı, kökene dönüşü ifade etmektedir; ^Eidvoıa ise “düşüncenin değişimi”, “duyguların değişimi”, “düzeltme” anlamına gelen bir dönüm noktasını belirler. Terimin ilk kökeni geçmişe dönük bir yönelim, dönme halini tasvir ederken, ikinci kökeni edinilmiş olan bilginin, düşüncenin, fikrin ilerisine sıçramaya, *ötesine* geçmeye yönelik bir eğilimle bütünleşmektedir. Bu ikinci kökenini hesaba katmamıza rağmen

terimi karşılamak için "geri-dönüş" kelimesini seçmiş olmam, ister kökeninde ister şimdiye kadar edinilmiş olanın ötesinde aransın, kendisine yöneleceğimiz şeyin dinamiğinin, önce kendimize dönerek/geri dönerek, kendimizden hareketle ve kendimiz *ile* gerçekleştireceğimiz bir eylemle başlatılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Metnin devamında da görüleceği üzere, bu geri-dönüş; dinsel anlamda bir geri-dönüşü, Tanrı'ya mutlak bir biçimde geri dönüşü; siyasi ve ideolojik anlamda döndürmeyi; sosyalojik anlamda eski halden, mizaçtan koparak yenisine dönmeyi, yönelmeyi; nihayetinde de felsefi anlamda hakikate, varlığın aslına vakıf olabilmek için bireyin gerçekleştirdiği bir geri-dönüşü gerektirmektedir.

Metnin öncesinde ve devamında bazı yerlerde, alabileceği değişik ifadelere rağmen kelimenin özgün halini "[*conversition*]" yazarak belirtmemin başlıca nedeni de bu kelimenin, tek bir kelimeyle sınırlandırmaya çabalamış olmama rağmen, barındırdığı tüm zenginliğin ve yeri geldiğinde de zıtlığın okuyucunun gözünden kaçmamasını istememdir. *–ç.n.*

{639} Piyetizm: Dindarlığın yenilenmesini amaçlayan Protestan din akımı. -y.n.

{640} K. Marx, *1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları,* çev.: A. Fethi, Hil Yayınları.

{641} Olumsuz teoloji üzerine edebiyat göz önünde bulundurulmalıdır. Diğerlerinin arasında şunları sayabiliriz; H. A. Wolfson, "Albinus and Plotinus on Divine Attribues", *Harvard Theological Review,* cilt 45, 1952, s.115 sq.; H. A. Wolfson, "lnfinitive and private judgements in Aristotle, Averroes and Kant", *Philosophy and Phenomenological Research,* cilt 8, 1947, s.173 sq.; H. J. Kramer, Der *Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1967, s.105–8, 343–50, 359–61; John Whittaker, "Neopythagoreanism and Negati– ve Theology", *Symbolae Oslrenses,* cilt 44, 1969, s.109–25; H. Theil–Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie,* Münih, Humanistische Bibliothek, 1, 8, 1970; J. Hochstaffi, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begrifs,* Münih, 1976; M. J. Krahe, *Von der Wesenheit negativer Theologie,* Diss. Münih, 1976.

{642} Bkz., örneğin, Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism,* 2' ed., La Haye, 1960, s.85 sq., ve H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelichen Materie–Begriff* Berlin, 1971, s.615–39.

{643} Bkz. H. Happ, *Hyle..., a.g.e.,* s.186.

{644} Bkz. Aristoteles, *Peri Hermen,* 21b 27 ve 30.

{645} Albinus, *Disakalikos,* 10, Platonis Oprea, Teubner (ed.), cilt İV, s.164, 6 Hermann. Albinus metinleri ve sonraki notların gönderme yaptığı metinler, A.–J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegistre,* cilt IV, s.95 sq.'da çevrilmiştir.

{646} Celse, *Alethes Logos,* in Origenes, *Contra Celsum,* VI, 62–66 ; VII, 36, 42, 45 ; VIII, 63.

{647} Maximus Tyrius, *Quis deus secundum Platonem, Disc.* XVII (Dübner)= XI (Holbein), s.137, 16 sq. Hobein.

{648} Apuleius, *De deo Socratis,* 124, s.23 Beaujeu; *De Platone,* 190, s.64 Beaujeau ; Apologie, s.64, 7 Thomas.

{649} İskenderiyeli Clemens, *Strom.,* V, 11, 71, 2–5, A. Le boulluec (Sources chretiennes, cilt 279, s.244 sq.) yorumuyla birlikte, ve R. Mortley, *Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clement d'A!exandrie,* Leyde, 1973, s.87 sq. Gnostiklerin olumsuz teolojisi hakkında, bkz. A. Orbe, *Estudios Valentinianos,* Roma, 1985, s.3–37.

{650} Albinus, *Didask.,* s.165, 4 (Festugiere, s.98).

{651} *A.g.e.,* s.165, 30 (Festugiere, s.100).

{652} Plotinos, *Enn.,* VI, 5, 12, 20.

{653} Spinoza, *Mektup* 50.

{654} Albinus'un Tanrı'sı Zeka'dır (s.165, 17 sq. Hermann).

{655} Örneğin, İskenderiyeli Clemens, Strom., V, 11, 71, 2: yöntem ilk *noesis'e* götürür; Celse (VII, 36; Festugiere, s.116): "Tanrı'yı görmek için, Zeka aracılığıyla bakmak ve ruhun gözünü uyandırmak gerekir."

{656} Platon, Devlet, 509b 9.

{657} Plotinos, *Enn.,* 111, 8; 11, 13. Bkz. VI, 8, 21, 26.

{658} Plotinos, Enn. V, 3, 13, 36: "O düşünmez ve onun düşüncesi yoktur. Öyleyse nasıl olurda ondan bahsederiz? – Söylediğimiz şey zatıyla alakalı bir şey olmayacak mıdır, lakin onun ne olduğunu söylemeyiz, ve onun ne bilgisine ne de idrakına sahibizdir? Ama eğer sahip değilsek, nasıl olur da zatı hakkında konuşuruz? – Şundan ötürü değil midir, eğer ona bilgi yoluyla sahip değil isek, ona mutlak biçimde sahip olmadığımız doğru değildir, ama onun zatı hakkında konuşabildiğimiz şekilde ona sahip olduğumuz, gene de kendisinin ne olduğunu söyleyemediğimiz doğrudur. Zira onun ne olmadığını söyleriz; lakin ne olduğunu söylemeyiz; öyle ki ondan bahsetmeye, ondan aşağı seviyedeki şeylerden bahsederek başlarız. Lakin ona sahip olmaktan aciz değilizdir, her ne kadar *onu* söyleyemesek de. Ama, tıpkı esinlenmişler ve karışmışlar gibi [...]" Bu metin, mistik deneyim (ona *malik olduğumuz*) üzerine, "bir" hakkında bir şey söyleyebilme olasılığımızı temellendirir.

{659} Bkz. W. Beierwaltes, *Proklos,* Francfort-sur-le–Mian, 1972, s.339 sq.

{660} Damascius, *Traites des premiers principes,* cilt 1, L.G. Westerink tarafından derlenmiş ve J. Combes tarafından çevrilmiş metin, Les Belles Lettres, 1986, s.1–22.

{661} *A.g.e.*

{662} *A.g.e.*

{663} *A.g.e.* Porphyros'a itafen derlemiş olduğumuz Parmenides üzerine bir yorumun fragmanında, olumsuz teolojinin kayda değer bir parçasına dikkat çekeriz, bkz. P. Hadot, *Porphyre et Vicrotinus,* Paris, 1986, cilt İl, s.65 sq.

{664} V. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'^glise d'Orient,* Paris, 1944, s.30. E. Muhlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregar von Nyssa,* Göttingen, 1966: ilahi sonsuzluk nosyonunun aslında, Nyssa'lı Gregorios'tan önce rastlanmayan ve geleneksel olumsuz teolojiden farklı bir Hıristiyan nosyon olduğunu düşünür.

{665} Bu soru için, bkz. H.–D. Saffrey, “Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo–Denys et Proclus”, *Revue des Sciences theologiques et philosophiques,* cilt 63, 1979, s.3–16.

{666} V. Lossky, *Essai...,a.g.e.,* s.30.

{667} Yunancada “bir” kelimesini karşılayan EV (*hen*), varlığın mutlak birliğini arayan Parmenides'ten itibaren antik Yunan felsefesi, birlik ideasının aslını bulma amacıyla var olanların çeşitliğinin tek bir ana maddeye, ilkeye (*arkhe*) indirgenmesine uğraşmıştır. Platon'un “bir”i, idealar teorisini, – yani fenomenal dünyanın çokluğuna anlam kazandıran birlik fikri – açıklamaya yöneliktir. Zaten Parmenides diyaloğunda da Platon, bir ve çok, var olan ve var olmayan arasındaki ilişkiyi incelemektedir, ki bu bağlamda “bir” Platon'da ilk ontolojik ilkeye denktir ve İyi (*agathon*) ile özdeşleştirmiştir. Özü bakımından Varlık'ın ötesinde ve tamamıyla niteliksiz olan “bir,” Plotinos ontolojisinde ilk *hûpostasis'e* denk gelmektedir. Ona hiçbir şey yüklenemez [iV, 9, 5], içinde hiçbir şey yoktur; o, ne ise o'dur, olduğu şey'dir, kısacası kendi kendisinin etkinliği ve özüdür [VI, 8, 12–13]. Plotinos'u takip eden yeni-Platoncu ve sonrasındaki felsefi gelenekte Bir'in aşkınlığı bir bilgi krizine (*agnöstos*), mutlak olanın, Varlık'ın bilinemezliğine götürür. *–ç.n.*

{668} Wittgenstein, *Tractatus logica*-p*hilosophicus* (Türkçesi: çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları), önerme numaralarına göre alıntılanmıştır.

{669} Bkz. P. Hadot, “Les Niveaux de conscience dans les etats mystiques selon Plotin”, *Journal de psychologie,* 1980, s.243–266.

{670} Bu temalar için bkz. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness,* La Haye, 1969, 2e ed., s.17–25, 81–2 ve 131. Ayrıca Ecrits de Plotin, *Traite* 38'de Plotinos'un risale 38'ine (=*fnn.,* VI, 7) yazdığım girişe bakınız; Ecrits de Plotin, *Traite* 38, introduction, traduction et notes par, P. Hadot, Paris, Editions du Cerf, 1987.

{671} Plotinos, *Enn.,* VI, 7, 35, 19 sq.

{672} *A.g.e.,* VI, 7, 36, 5 sq.

{673} Bkz., not 1, s.202.

{674} Hugo Von Hofmannsthal, *Lettres du voyageur* a son *retour, Lettre de Lord Chandos*’un devamında, Paris, 1969.

{675} Hofmannsthal'e gönderme yapılan pasajın bir kısmını alıntılamayı yerinde bulmaktayız : “Öyle geliyor ki [...] bedenim yalnızca, kendileriyle her şeyi açabileceğim şifreli karakterlerden oluşmaktadır. Veyahut, eğer kalbimizle düşünecek olursak, bütün varoluşla yepyeni, gizemli bir ilişkiye girebilirmişiz gibi gelmektedir. Lakin bu garip büyü beni terk ederken, hakkında artık ne diyeceğimi bilmem; tüm dünyayı ve beni telip geçen bu ahengin neyden oluştuğunu rasyonel kelimeler vasıtasıyla artık açıklayamaz olurum [...]” –ç n.

{676} Yunanca “ÇrrEw”, araştırmak, araştırmak, derinlemesine incelemek fiilinden türeyen Çnı:rıı:İKo<; (zetetikos) terimi “araştırma yapmayı seven” anlamına gelmektedir. Zetetik terimi septik yöntemi karakterize etmektedir. –ç.n.

{677} “Maniyerizm “, başlıca resim olmak üzere, güzel sanatlar alanına ve özellikle de 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyılın başlarında gelişen sanat akımıdır. –ç.n.

{678} “Asianizm” ise MÖ 3. yüzyılda Orta Asya'da gelişen ve stil inceliği ve imge arayışı ile karakterize edilmiş antik bir sanat ekolüdür. Rönesans'tan itibaren ise bu terim, ifade biçimciliğine galip gelen Karşı–Reform'un barok geleneğinden beslenen İspanyol ve Flaman cizvitlerin, İtalyan öncülerin acıklı ve hayalperest stilini yansıtmaktadır. –ç.n.

{679} M. Foucault, *L'Usage des plaisirs,* Paris, 1984, s.15.

{680} M. Foucault, “L'ecriture de soi”, *Corps ecrit,* n° 3, 1989, s.3–23.

{681} H. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault, unparcours philosophique*, Paris, 1984, s.349.

{682} Bkz., not 1, makalenin ilk sayfası.

{683} P. Veyne, “Le dernier Foucault et sa morale”, *Critique,* 471–472, 1986, s.939.

{684} H. Dreyfus et P. Rabinow.

{685} M. Foucault, *L'Usage des plaisirs, a.g.e.,* s.103–5.

{686} Saloustios, *Des dieux et du monde,* V, 3, s.9 Rochefort (Paris, Les Belles Lettres, 1960).

{687} Platon, Devlet, 486a; Marcus Aurelius, *Düşünceler,* VII, 35'te de alıntılanmıştır.

{688} H. Dreyfus ve P. Rabinow, *a.g.e.,* s.345.

{689} Descartes, *Reponses aux Secondes Objections* (*contre les... Meditations*), Ch. Adam ve P. Tanrıery (ed.), *CEvres de Descartes,* IX, 1, s.103– 104: “Bununla tek bir sefer yüzleşmiş olmak yeterli değildir, bunu sık sık sınamalı ve akıl edilebilir şeyleri cisimsel [...] olanlarla karıştırma alışkanlığı, bunları ayırt etmenin birkaç günde edinilmiş, zıt bir alışkanlığı ile yok olsun diye uzun süre düşünülmeli.” Bkz. P. Hadot, “Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquite”, *Museum Helveticum,* 36, 1979, s.214.

{690} Descartes, *Principes de la philosophie, CEvres de Descartes'ın* Önsözü, *a.g.e.,* IX, 2, s.2–3: “Felsefe, bilgelik çalışmasını ifade eder”; Spinoza, Etik, V, prop. 42, scholie.

{691} R. Imbach, “La philosophie comme exercice spirituel”, *Critique,* n° 454, s.275–283.

{692} "İsostheni", Yunanca "'ıaoc;", "eşit, eşit sayıda, eşit olarak paylaşılan, hakça eşit" kökeninden türetilen "iaoa0f:vEia" terimi, gücün ve kudretin eşitliğini ifade etmektedir. *–ç.n.*

{693} Aristoteles, *Politika,* VII, 8, 132Sb 16.

{694} Dacia'lı Boetius, *Du Souverain bien* (= *De summo nono},* § 31 ve 22, çev. lmbach–Meleard, Philosophes medievaux, Paris, 10–18, sene medievale, 1986, s.164–6.

{695} R. lmbach, "La philosophie comme exercice spirituel", alıntılanmış makale, s.282–3.

{696} F. Brunner, "Existe-t–il une theologie philosophique?", *Paradigmes de theologie philosophique,* M.–D. Philippe'e ithafen, Fribourg, 1983, s.11.

{697} Temel metinlerin çevirileri için bkz. A.–J. Festugiere, *İpicure et ses dieux,* Paris, 1968, s.71–100, özellikle de s.87–98; P.–H. Schrijvers, *Horros ac divina Voluptas.* E*tudes sur la poetique de Lucrece*, Amsterdam, 1970, s.337 (kaynakça ile); W, Schmid, makale "Epicurus", *Reallexikon für Antike un Christentum,* col. 730–735.

{698} Bu noktada bkz. Anne Sheppard, "Proclus' Attitude to Theurgy", *Classical Quarterly,* 32, 1982, s.212–4.

{699} Bkz. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale*, Paris, 1944, s.1–38 ve 413–440.

{700} F. –X. Maquart, Elementa philosophiae, cilt 1, Paris, 1937, s.37: *"De philosophia pratica* (*morali*) *nifil hic dicimus, etsi etiam in praesenti hominum statu supernaturali, remaneat dictincta a theologia supernaturali philosophia quaedam moralis, subalternata tamen theologiaq supernaturali. Nam in seminariis, discipuli potius instruendi sunt de theologia quam de philosophia morali, nec sufftciens tempus datur ut de eisdem quaestionibus bis insturuantur, iuxta methodos utriusque disciplinae proprias, praesertim cum expositio recta philosophiae moralis, propter eius subordinationem ad theologiam, nimiori calleat difftcultate ut absque detrimento necnon et* periculo naturalismi, *iunioribus, nan adhucde theologia instructis, instituatur."*

{701} Goethe, *Faust*, 1, dize 3451.

{702} E. Hoffmann, "Epikur", dans M. Dessoire, *Die Geschichte der Philosophie,* cilt 1, Wiesbaden, 1925, s.223–5.

{703} Lucretius, 111, 28–29.

{704} Epikurosçuluğun dini karakteri üzerine bkz. W. Schmid, makale, "Epicurus".

{705} İlk defa *Michel Foucault philosophe. Rencontre 'Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988,* Paris, Seuil, "Des travaux", 1989, s.261–70'te yayımlanmıştır.

{706} İlk olarak *Henry D. Thomas,* Paris, L'Herne, 1994, s.188–194.

Walden, çev. Landre–Augier (Paris, Aubier, 1967), s.121. Parantez arasında, Gallimard baskısına referans (1990) : (s.39).

{707} W, s. 87; (s.17).

{708} W, s.89 ; (s.18).

{709} A.g.e.

{710} A.g.e.

{711} A.g.e.

{712} A.g.e.

{713} A.g.e.

{714} W, s. 167 ; (s.70).

{715} W, s.195 ; (s.90).

{716} W, s.253 ; (s.129).

{717} *W, s.255 ;* (s.131).

{718} W, s.259 ; (s.133).

{719} De *rerum natura,* V, mısra 1430.

{720} Ciceron, De *finibus,* I, 18, 60.

{721} Epikuros, *Ratae Sententiaa,* § 29, *Menekeios'a Mektup,* § 127.

{722} *Gnomologium Varicanum,* § 33, dans G. Arrighetti, *Epicuro Opere,* Turin, Einaudi, 1973, s.146.

{723} Bkz. Arrighetti, not 240, s.567.

{724} *Menekeios'a Mektup,* § 130.

{725} Lucretius, *De rerum natura,* il, 20–31.

{726} *A.g.e.,* 111, 16–30.

{727} *W,* s.83 ; (s.14).

{728} Bkz. P. Hadot, *La Citadelle interieure,* Paris, Fayard, 1992, s.330– 332.

{729} Bkz. Marcus Aurelius, *Düşünceler,* il, 3, 2 ve 4, 2 ; 11, 9.

{730} Seneca, *Lucilius'a Mektup,* 66, 6.

{731} Aşkınlıkcı Margaret Fullerin beyanı aklımıza gelir : “I accept the Universe”, G.Landre–Augier tarafından Thoreau, Walden, Girişte alıntılanmıştır, Paris, 1967, s.31.

{732} P. Hadot, *La Citadelle interieure,* s.181–195.

{733} W, s.255 ; (s.131).

{734} W, s.307 ; (s.166).

{735} Diogenes Laertius, VII, 168.

{736} “Quel est le moyen de se procurer desressources convenables au philosophe”, dans Teles et Musonius, *Predications,* fr.çev. A.–J. Festugiere, Paris, 1978, s.91.

{737} F. von Biedermann, *Goethes Gesprache,* Leipzig, 1910, cilt iV, s.469.

{738} J.–J. Rousseau, *Les Reveries du promeneur solitaire,* “Cinquieme promenade”, Paris, GF–Flammarion, 1997, s.102.

{739} *A.g.e.,* “Septieme promenade”, s.126 ve 129.

{740} Lettre a Edgar Karg, du 18 juin 1895, J.–CI. Schneider ve A. Kohn tarafından Hugo Von Hofmannsthal, Lettre *de Lord Chandos et autres* textes'ten alıntılanmıştır, Paris, NRF, s.223.

{741} W, s.376 ; (s.215).

{742} B. Grothuysen, *Antropologie philosophique,* Paris, Gallimard, 1952, s.80.

{743} Marcus Aurelius, *Düşünceler,* IV, 23.

{744} Marcus Aurelius, *Düşünceler,* IlI, 2.

{745} Senaca, *Ludlius'a Mektuplar,* 66, 6.

{746} E. Hoffmann, “Epikur”, dans M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie,* Wiesbaden, 1925, cilt I, s.223.

{747} Lucretius, *De rerum natura,* 111, 16–30.

{748} P. Veyne, “Le dernier Foucalut et sa morale” *Critique,* 471–472, 1986, s.939.

{749} M. Merleau–Ponty, *Phenomenologie de la perception,* Paris, Gallimard, s.11.

{750} M. Merleau–Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais,* Paris, Gallimard, 1953 ve 1960, s.285–6. Bkz. E. Husserl, “Grundlegende Untersuchungen zum phanomenologischen Ursprung der Raumlichkeit der Natur”, dans Marvin Faver, *PhilosophicalEssays in Memory of E. Husserl,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940, s.309–25, Fransızcaya “L'arche originaire Terre ne se meut pas” başlığı altında çevrildi, *Philosophie,* 1, 1984, s.4–21.

{751} M. Merleau–Ponty, *Phenomenologie de la perception, a.g.e.,* s. xvı.

{752} H. Bergson, *La Pensee et le Mouvant,* Paris, PUF, 1946, s.152.

{753} J.Ritter, *Paysage, Fonction de l'esthetique dans la societe moderne,* trad. Fr. G. Raulet, Besançon, 1997, s. 69–71.

{754} *A.g.e.* p.155.

{755} I. Kant, *Critique de la faculte de juger, §* 29 (Genel açıklama); Türkçesi: *Yargı Yetisinin Eleştirisi,* çev. Aziz Yardımlı, Paradigma Yayınları.

{756} Bunları C.D.Friedriche ve C.G. Carus'un derlemelerinde bulacağız, *De la peinture de paysoge,* Paris, Klincksieck, 1988.

{757} P. Klee, *Theorie de l'art moderne,* Paris, Denoel–Gonthier, “Mediations”, 1975, s.42–6.

{758} J. Gasquet, *Cezanne,* Paris, Cynara, s.154.

{759} R.Caillois, *Estheticue generalisee,* Paris, Gallimard, 1962, s.8

{760} M. Merleau–Ponty, “L'c:eil et l'esprit”, *Les Temps modernes,* cilt 27, 1961, s.217 ve 219; Türkçesi: *Göz ve Tin,* çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları.

{761} P. Klee'nin ifadesini alıntılıyor, *Theorie de l'art moderne, a.g.e..,* s.34.

{762} M. Merleau–Ponty, *Phenomenologie de la perception,* s.VIII.

{763} Seneca, *Lucilius'a Mektuplar,* 64, 6.

{764} Lucretius, De rerum *natura,* il, 1023 sq. Benzer açıklamalara Cicero, *De natura deorum,* 111, 38, 96. Seneca, *Questions naturelles,* VII, 1. Augustinus, *De utilitate credendi,* XVI, 34'te de rastlarız.

{765} R. M. Rilke, “Huitieme elegie” in *Elegies de Duino,* Paris, Aubier, 1943, s.87; Türkçesi: *DuinoAğıtlan,* çev. Can Alkor, İş Bankası Kültür Yayınlan.

{766} J.–J. Rousseau, *Les Reveries du promeneur solitaire,* “Septieme promenade”, Paris, Flammarion, 1964, s.126.

{767} *A.g.e,* “Cinquieme promenade”, s.102.

{768} Tema hakkında, “Le present seul est Notre bonheur”, *Diagene,* 133, 1986, s.58–81.

{769} Marcus Aurelius, *Düşünceler,* Xll, 3, 3–4 ve VII, 29, 3 ve 111, 12, 1.

{770} Horatius, *Epitres,* 1, 4, 13.

{771} M. Gigante, *Ricerche Filodemee,* Napoli, Macchiaroli, 1983, s.181 ve 215–6.

{772} Horatius, Odes, il, 16, 25.

{773} W. Blake, *Auguries of Innocence.*

{774} P. Claudel'in meşhur ifadesine göre; P.Claudel, Art *poetique,* Paris, Mercure de France, 1946, s.54 sq.

(Cümlenin aslı “Nous co-naissons au monde”dur. Fransızcadaki *“connaître”* (bilmek, tanımak) fiili *“con”* (birlikte) önekini ve *“naître”* (doğmak, olmak, meydana gelmek) fiilini barındırır. Bu sebepten cümle; dünyaya birlikte doğma, dünyayı bilerek dünyayla birlikte doğma anlamlarını da barındırmaktadır. –ç.n.)

{775} J. Ritter, *Paysage..., a.g.e.,* s.61.

{776} Metin ilk defa Le *Monde de l'education,* Mart 1992, s.90–3'te yayımlanmıştır.

{777} 1993 yılında Felsefi Koleji'nde yapılan yayımlanmamış konuşma.

{778} Kant, “Vorlesungen über die philosophische Enzyklopadie”, *Kant's gesammelter Schriften* içinde, XXIX, Berlin (Akademie), 1980, s.8–9.

{779} *A.g.e.,* s.12.

[780] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* Paris, Gallimard, “Folio Essais”, 1995.

[781] P. Hadot, *Manuel* d'Epictete, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

[782] P. Hadot, *La Citadelle interieure,* Paris, Fayard, 1991.

[783] St. Cavell, *Une nouvelle Amerique encore inapprochable. De Wittgenstein* a *Emerson,* L'Eclat, 1991.

[784] J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* 1870.

[785] J. Bouveresse, *Wittgenstein. La rime et la raison, scince, ethique et esthetique,* Minuit, 1973.

[786] G. Gabriel, “La logique comme litterature”, *Le Nouveau Commerce,* Cahiers 82/83, 1992, s.76.

[787] Ciceron, *Tusculanes,* V, 11, 33.